

Halvstredskrift for

# PRAKTISK TEOLOGI

*Tor Johan S. Grevbo:*  
Sjelesorg – teologi i biografisk  
kontekst

*Halvor Nordhaug:*  
Kjonn og preken

*John S. Jacobsen:*  
Om humor i forkynnelsen

*Nils Akeel Røedg:*  
Nyere perspektiver i Paulus-  
forskningen

*Trond Bakkevig:*  
Hvorfor er vi prester?

*Reinunn Førsvoll:*  
Fra Olavsstipendiatenes forskning

Ad fontes \* Ex libris \*

Hefte 2/1997

LUTHER FORLAG

# Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

## HOVEDREDAKTØRER:

Tor Johan S. Grevbo  
professor

Olav Skjevesland  
professor

Finn Wagle  
biskop

Redaksjonssekretær: Torbjørn Holt

### Internasjonale medarbeidere:

Sven-Erik Brodd (Uppsala), Gustav Björkstrand (Åbo), Esko Ryökäs (Helsinki) Hans Raun Iversen (København), Pétur Pétursson (Reykjavik), Christian Möller (Heidelberg), Richard Lischer (Durham, N.C., USA).

Redaksjonens adresse: Det teologiske Menighetsfakultetet,  
P.b. 5144, Majorstua, N-0302 Oslo

Abonnement: Bestilles fra Luther forlag, P.b. 6640, St. Olavs pl., N-0129 Oslo  
Pris: Nkr. 90,- pr. år  
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HPT inkludert i prisen

Enkelthefter kan kjøpes hos: Bok & Media, Akersgt. 47, N-0180 Oslo

### Forfatterinstruks:

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt på diskett (helst WP) vedlagt utskrift. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt 5 eks. av angjeldende hefte.

## INNHold HEFTE 2/1997 – 14. årgang

Redaksjonelt .....	1
Ad fontes: Benedikt – om åndelig veiledning.....	2
Sjelesorg – teologi i biografisk kontekst.....	3
Halvor Nordhaug: Kjønn og preken .....	10
John Steinar Jacobsen: En tid til å le .....	20
Nils Aksel Røsæg: 'The New Perspective on Paul' .....	26
Trond Bakkevig: Hvorfor er vi prester?.....	30
Reimunn Førsvoll: Fra Olavsstipendiatenes forskning: .....	32
Ex libris .....	47
Oversikt over praktisk-teologisk forskning i Norden .....	70

# HPT 2/1997

## – et perspektivrikt hefte

Tidsskriftet er denne gang ikke viet ett, samlende tema, men rommer stoff over et bredt faglig spekter.

Det starter med sjelesorgen, med Tor Johan S. Grevbos åpningsforelesning under sitt gjesteprofessorat ved Københavns universitet. Tesen her er som artikkelens tittel lyder: «Sjelesorg – teologi i biografisk kontekst».

Dernest leverer Halvor Nordhaug et homiletisk bidrag om et aktuelt tema: Fins det kjønnsspesifikke tendenser i forkynnelsen? Nordhaugs artikkel handler kort og godt om «Kjønn og preken».

Så forbinder John Steinar Jacobsen både det homiletiske og sjelesørgeriske i et underfundig bidrag om humor i forkynnelse, undervisning og sjelesorg: «En tid til å le».

Nils Aksel Røsægs artikkel om nyere tendenser i Paulus-forskningen er fra én side sett marginalt i forhold til dette tidsskriftets faglige fokus. Men Røsægs bidrag dokumenterer at ny tilgang til nytestamentlig kjernestoff rommer et stort praktisk-teologisk potensial, ikke minst for undervisning og forkynnelse.

Til slutt leverer Trond Bakkevig en pastoralteologisk skisse som stiller det helt fundamentale spørsmål: «Hvorfor er vi prester?»

Av Olavsstipendiatene er turen denne gang kommet til Reimunn Førsvoll, som rapporterer fra sitt arbeid med ofre for seksuelle overgrep. Endelig følger bokmeldinger og en oversikt over pågående avhandlingsarbeider innenfor praktisk teologi i Norden. Oversikten er laget av Jan-Olof Aggedal, doktorand i Lund.

*Red.*

*Torbjørn Holt slutter som redaksjonssekretær*

På grunn av tiltredelse i ny stilling som prest for norske studenter på De britiske øyer, har Torbjørn Holt måttet be seg løst fra engasjementet som red.sekr. fra og med dette hefte. Redaksjonen takker for fin innsats og ønsker alt godt for den nye, viktige oppgaven!

*HPT 1/1998*

Det neste hefte, 1/1998, er planlagt som et temahefte med «Spiritualitet» som samlende sikte. Selv om emnet har stått på dagsorden noen tid i den kirkelige og faglige debatt, er det fortsatt aspekter ved dette sakfelt som fortjener belysning.



## Benedikt – om åndelig veiledning

Etter sin innsettelse skal abbeden alltid ha for øye hva det er for et åk han har påtatt seg, og hvem han har å stå til regnskap for, og minnes at det er viktigere å være til gagn enn fremst i rang.<sup>2</sup> Han skal være vel kyndig i Guds lov, så han vet å «hente frem nytt og gammelt»,<sup>3</sup> kysk, nøktern og barmhjertig – slik at han alltid er rede til å la nåde gå for rett, og at det samme også en gang kan times ham selv.<sup>4</sup> Synden skal han hate, brødrene skal han ha stor kjærlighet til.<sup>5</sup> Selv når han straffer, skal han handle med forstand og aldri gå for hardt frem; for om en maser for meget med å banke av rusten, kan karet gå i stykker. Aldri må han glemme sin egen skrøpeligheit, og alltid huske at «det knekkede rør skal han ikke bryte». <sup>6</sup> Det betyr ikke at han skal la synden få fritt spill, men når han skjærer den vekk, skal det gjøres med lempe og i kjærlighet med blick for hva som best gagnar hver enkelt, som før sagt. Mer enn å bli fryktet skal han søke å bli elsket.<sup>7</sup>

Abbeden må ikke være masete og engstelig, ikke overdrevent krevende, nidkjær eller mistenksom, så han aldri får rist eller ro. Gir han ordrer, skal de være forstandige og vel betenkte, preget av innsikt og måtehold, enten det gjelder åndelige eller verdslige saker. Han skal huske hva patriarken Jakob sa: «Dersom jeg tvinger hjorden til å gå lenger nå, omkommer de alle på dagen.»<sup>8</sup> Denne teksten og andre lignende skal han ha for øye, for evnen til å vurdere rett er alle dyders mor; dermed sørger han for at det blir måte i alt, slik at de sterke kan hige fremover, mens de svake slipper å fristes til flukt.

Fra *Benedikts regel*, kap 64.  
 (Kilde: *Klosterliv i Vesten*.  
*Augustins regel – Benedikts regel*  
 Overs. ved Erik Gunnes,  
 Oslo 1986. Skriftsitatet  
 er fra 1 Mos 33,13)

# Sjelesorg – teologi i biografisk kontekst

Av Tor Johan S. Grevbo<sup>1</sup>

Det er ikke alltid de tykke bøker som får viktige debatter i gang. Også i akademisk sammenheng kan vi ikke sjelden si: snarere tvert imot! Jeg vil derfor innledningsvis løfte frem tre små bøker – beskjedne i omfang – som hver på sin måte har hatt stor betydning for den aktuelle debatt omkring sjelesorgens identitet.

## Tre små bøker

Den første er skrevet av Dietrich Stollberg. I hans omfattende produksjon er det en meget liten bok med tittelen: *Mein Auftrag – Deine Freiheit* (München 1972) som kanskje har vakt størst oppmerksomhet. Allerede på tittelbladet er det trykket en sjelesorgdefinisjon som på mange måter sammenfatter en lang periode i moderne sjelesorg, kjennetegnet av et intimt bofellesskap mellom sjelesorg og psykoterapi. Ifølge Stollberg skal sjelesorg nettopp forstås som «*psykoterapi i kirkelig kontekst*».

Nesten 10 år senere offentliggjorde Gerhard Hennig – en annen tysk lutheraner – et tilsvarende kortfattet programskrift. Dette gav han tittelen: *Stärkt die Seelen. Grundlinien evangelischer Seelsorge und Seelsorgeausbildung* (Stuttgart 1981). Her er han først mildt kritisk mot sjelesorgforståelsen innenfor den dialektiske teologi (og beslektede ansatser), slik den klassisk er formulert av

Hans Asmussen og Edvard Thurneysen. Hos dem blir sjelesorgen – enkelt sagt – en underavdeling under homiletikken og forstått som «forkynnelse for den enkelte». Enda langt mer kritisk er imidlertid Hennig overfor Stollberg. Som et direkte kontrapunkt til hans oppfatning, påstår Hennig at sjelesorg heller må forstås som «*teologi i biografisk kontekst*». Det er altså hos ham jeg har stjålet temaet for denne artikkel.

Endelig vil jeg også peke på en innflytelsesrik liten bok skrevet av amerikaneren Paul W. Pruyser. Han offentliggjorde sitt bidrag i perioden mellom Stollberg og Hennig. Hennig kjenner tydeligvis ikke Pruyser's bok, men den har samme hovedtendens som hans fremstilling. Boken har den provoserende tittel: *The Minister as Diagnostician* (Philadelphia 1976). Språkbruken gir umiddelbart assosiasjoner i retning av hel-sevesenets diagnosemodeller og deres betydning for prestetjenesten. Men faktisk står sjelesørgeren som en selvbevisst *teologisk* diagnostiker i fokus. Dette teologiske engasjement ville i utgangspunktet ikke vært særlig oppsiktsvekkende om det var knyttet til en teolog. Men nå var Pruyser selv en fremragende klinisk psykolog, og han skrev boken i en viss oppgitthet over å måtte samarbeide tverrfaglig med teologer som flokkevis flyktet fra deres egen faglige identitet. Som en slags «fremmedprofeti»

minner han derfor teologene om deres egne verdifulle røtter og uoppgivelige egenart. Dette gjorde nok så umiddelbart et dypt inntrykk. (Jeg kommer senere tilbake til Pruyers skjellsettende bidrag til nyere sjelesorghistorie.)

## A. Sjelesorg som teologi

Personlig vil jeg stille meg i rekken av dem som klart betrakter sjelesorgen som en teologisk disiplin. Men hva betyr det mer konkret at sjelesorg er *teologi* – og ikke psykoterapi eller hva annet vi kunne finne på av betegnelser med utgangspunkt i andre tilnærmelser til området? Dette spørsmål trenger i dagens situasjon en omfattende behandling og mange typer svar. I denne sammenheng må jeg imidlertid nøye meg med å sette lys på noen få punkter.

Teologi er et begrep med minst tre hoveddimensjoner.<sup>2</sup> Det ville ha en positiv innvirkning på sjelesorgdebatten – og også på den generelle debatt om teologi, teologistudium og kirkeliv – hvis deltagerne midt i det man ellers er uenige om, i hvert fall erkjente betydningen av samtlige dimensjoner. Jeg kaller dem teologi av første, andre og tredje orden.

### 1. Teologi av første orden

Denne dimensjon består av de ekspressive utsagn som den kristne menighet og enkeltindivider nok så spontant og ukritisk kommer med for å gi uttrykk for sitt forhold til Gud på godt og ondt: «Gud elsker meg»; «Gud har forlatt meg»; «Til himlene rekker din miskunnhet, Gud»; «All jorden er full av din herlighet» osv., osv. Disse utsagn kan være *eksplisitt* teologiske som i disse eksempler, men også kun *implisitt* teologiske: «Det er ingen mening med det jeg opplever»; «Jag vil tacka livet»; «Det er ikke min skyld» osv. Denne type spontane ytringer – eksplisitte og implisitte – som åpner seg mot tilværelsens urgrunn og

ytterste mening, er de første vi bruker for å sette ord på (grensesprengende) religiøse erfaringer. De finnes i alle menneskers livs- og troshistorie, og noen av dem som tåler gjenbruk, er tatt inn i kirkens felleseie som deler av salmer og ritualer (f. eks. Kyrie-ropet).

At dette kalles teologi av *første* orden, betyr ikke at det dreier seg om et umodent teologisk språk vi hurtigst mulig er kalt til å vikle oss ut av. Men på sett og vis står vi her overfor den mest *opprinnelige* teologi. Selv den mest avanserte fagteolog har behov for et slikt språk til å kle sine egne religiøse erfaringer i. *Theologia experientialis* har denne form for teologi blant annet vært kalt i kirkens historie. Får den lite rom i andre kirkelige sammenhenger, møter vi den i hvert fall med trykk i sjelesorgen. Og alvorlig nok: Blir denne form for teologi helt oversett – eller endog foraktet – i teologistudiet, høster vi lett prester med store mangelsykdommer og utviklede pastorale organer.

Men teologien har jo også en annen dimensjon, og for noen er det bare denne side de virkelig forbinder med teologi. I motsetning til den utgave vi nettopp har beskrevet, har denne vært kalt *Theologia intellectualis*. Den består for sin del enkelt sagt av to former, og disse kaller jeg altså teologi av *annen*, henholdsvis *tredje* orden.

### 2. Teologi av annen orden

Denne dimensjon er kjennetegnet av kritisk refleksjon og sammenligning. Her går man blant annet nøyere inn på de utsagn som oppstår gjennom teologiske erfaringer av første orden. Man ser disse f. eks. i lys av kirkens grunnbok, Bibelen, av kirkens historie og av kirkens bekjennelser. Man sammenligner i det hele med andre utsagn om Gud som tillegges mer eller mindre normativ karakter, og man ser utsagnene i lys av ulik kontekst, ulik tid, ulik kultur, ulik politisk situasjon osv. På denne måte skapes det alltid også ny teologi, eller kanskje riktigere uttrykt: den gamle fornyes.

Teologi av annen orden drives imidlertid med forkjærlighet helst i motsatt fartsretning, så å si – altså deduktivt. Da tar man utgangspunkt i f. eks. bibelteologi og bekjennesskrifter og prøver å trekke forbindelsen helt inn i en samfunnsmessig eller kirkelig situasjon, f. eks. en tenkelig sjelesørgerisk utfordring. Mye teologi av denne type blir imidlertid aldri helt *praktisk* teologi, og dermed utfra én forståelse kanskje ikke god teologi i det hele tatt... (Atskillig teologi av denne annen orden stanser også opp før den praktiske virkelighet blir synlig i horisonten, og har slett ikke ambisjoner om et direkte møte med denne.)

### 3. Teologi av tredje orden

Denne dimensjon er opptatt av hvordan teologi overhodet skal drives. Den reflekterer altså over teologisk prosess og metode, omtrent som vi her gjør det med tanke på sjelesorgen. Denne form for intellektuell teologi tar dermed et skritt tilbake både fra første og annen ordens teologi og stiller spørsmål som: Hvilket materiale og hvilke kilder kan være ressurser i teologisk tenkning? Hvordan forholder de seg til hverandre og hvilken autoritet skal hver av dem tildeles? Hvilke konkrete skritt hører med til et sobert teologisk resonnement? Hvilke modeller kan best bygge bro fra teori til praksis, eventuelt motsatt vei? Osv.

#### *Konsekvenser for sjelesorgen*

Når vi bringer disse tre-foldige overveielser i kontakt med vårt hovedtema: sjelesorg som teologi, ser vi at ingen av disse dimensjoner er sjelesorgen fremmed. Alle de tre former for teologi som her er presentert, har sin plass i sjelesorgens verden. Sjelesorgen er ikke et nøytralt og verdifritt rom, adskilt fra alle andre rom i Kirkens Hus, eller et rom som i utgangspunktet er behersket av helt andre verdier. Det er et *teologisk* rom, men samtidig et rom hvor det er lov til å si hva som helst, og likevel bli lyttet til med

forståelse og innlevelse – i alle fall et godt stykke hen ad veien.

Når det i sjelesorgens rom samtidig er plass til mer enn teologi – også mer enn teologi av samtlige tre ordener – skyldes også dette et *teologisk* resonnement, nemlig at alle typer livsytringer og livsskjebner angår livets Skaper og Herre. De har relevans for ham både i et dennesidig perspektiv og i et evighetsperspektiv. Jeg er fanatisk mot en ensidighet som ikke knyttet teologien til livet og livet til teologien. Og da mener jeg et liv som det dufter og damper av, ikke en teologisk konstruksjon som kanskje minner om liv!

La oss nå se mer konkret hvordan sjelesorgen forholder seg til de tre teologiske dimensjoner vi har presentert:

1. Sjelesorg er teologi av *første orden* fordi vi i sjelesorgen møter mengder av *spontane og uttrykksfulle* – eksplisitte og implisitte – *utsagn om Gud*. Nå er det riktignok ikke alle sjelesørgere som har øre for denne bølglengde, og disse må kanskje tenke seg godt om for overhodet å huske slike signaler fra samtalepartnere. Ofte skyldes denne begrensede registreringsevne at de selv var uforberedte på en samtale på det dype og derfor ikke *ville* høre. Dessuten var de kanskje ikke innstilte på å innløse konfidentens inngangsbillett, som muligens dreide seg om en rent ytre krise der teologien ikke akkurat lå oppe i dagen. Slike reservasjoner har konfidentens følsomme nervetråder lett for å fange opp og det førte kanskje til at den utdypende fortsettelsen aldri kom. Men dette betyr jo slett ikke at folk har sluttet med å være opptatt av Gud eller helt har opphørt med å uttrykke seg spontant i religiøse kategorier.

Den svenske lyriker og psykolog Tomas Tranströmer har skrevet sant om den uutsløkkelige «teologiske dimensjon» som også bryter frem hos det mest trendy moderne menneske, og som engler ikke kan la være å bære bud om. Han har gjort det på en måte som jeg lett kan stille meg bak med alt jeg har av egen sjelesørgerisk erfaring. I

det kjente diktet *Romanske buer* uttrykker Tranströmer seg slik:<sup>3</sup>

Inni den veldige romanske kirken  
stod turistene tett  
i halvmørket.

Hvelv etter hvelv gapende og intet  
overblikk.

Noen lysflammer blafret.

En engel uten ansikt omfavnet meg  
og hvisket gjennom hele kroppen:  
«Ikke skam deg for at du er et men-  
neske, vær stolt!

Inni deg åpner seg hvelv etter hvelv  
uendelig.

Du blir aldri ferdig, og det er som det  
skal være.»

Jeg var blind av tårer  
og ble skubbet ut på den solglødende  
piazzaen

sammen med Mr. og Mrs. Jones, Herr  
Tanaka og Signora Sabatini  
og inni dem alle åpnet seg hvelv etter  
hvelv uendelig.

Personlig har jeg sjelden eller aldri opplevd å øve sjelesorg overfor noen i så mye som tre påfølgende samtaler uten at det konkret åpnet seg hvelv etter hvelv – en anelse av uendelighet midt i endeligheten. Av og til var også en langt mer energisk billedbruk på sin plass: Forbindelsen gnistret – i alle fall glimtvis – av ekspressiv teologi.

Dette gjelder ikke kun for noen få marginale miljøer. For eksempel vitner Henrik Dahl med overbevisning om den hellige, alminnelige – men dog fortrengete – danske tro i *Politiken* (2.2.97): «Troen er bestemt ikke forsvundet ud av danskernes hverdag. Den er blot fanget i det dilemma at den på den ene side er hjemløs, og på den annen side skammes over at længes hjem». I sjelesorgen bekreftes en slik spenningsfylt analyse på nytt og på nytt – i alle fall med en gang den selv tilbyr noe som ligner på et hjem. Beklageligvis er teologene ofte de siste til å oppdage troens mangfoldige uttrykk, især når disse ikke opptrer i en vel-

kjent intellektuell forkledning. Mest skremmende er denne manglende teologiske sensitivitet i de tilfeller der konfidentene endog åpner opp for – ja, tidvis trygler om – bruk av spesifikke kristelige midler i sjelesorgen: Et bibelord, en bønn i Jesu navn, en salme, velsignelsen, skriftemål, nattverd. Det gjelder for en sjelesørger i hvert fall å være teologisk på høyde med sine konfidenter, også når det gjelder en ekspressiv teologisk form (som selvsagt kommer til uttrykk i mangfoldige utgaver).

2. Men sjelesorg er teologi også i *annen ordens* betydning. Det er derfor en viktig sjelesørgerisk oppgave å *reflektere teologisk* over alle de ekspressive utsagn som i sjelesorgen får lyd i et første ordens språk.

På samme måte som sjelesørgeren må øve seg i nærhet, trenger han og hun utvilsomt også å utvikle en nødvendig kritisk distanse. «*Nærhet* nok til å høre; *avstand* nok til å få overblikk», kan være en god devise. I denne sammenheng kaller sjelesorgen også på alle våre intellektuelle evner og vår teologiske kunnskap. Sjelesorgens hovedoppgave er ikke å gi konfidentene det de ønsker, men det de trenger – riktignok i stor ydmykhet overfor at det ikke alltid er lett å vite hva dette konkret er. Dagens sjelesorg er i høy grad gjenåpnet for slike normative teologiske ambisjoner. Det skyldes bl.a. en fjerde lille bok som jeg også godt kunne ha nevnt innledningsvis.

Amerikaneren Don S. Browning utgav nærlig midt på sytti-tallet den meget innflytelsesrike bok *The Moral Context of Pastoral Care* (Philadelphia 1976). Browning argumenterer her – som jeg nå – for at sjelesorgen må ha en normativ kontekst, en visjon om hvordan ting bør være – ved siden av åpenheten for hvordan ting faktisk er. Han avslører at de moderne psykologier har sin egen innebygde moral, selv om de normalt ikke vil innrømme det, og han kritiserer kirkens sjelesorg for å ha kjøpt denne moral på billigsalg. I stedet skal sjelesorgen gjenoppdage sin *egen* normative historie og fornye denne i den konkrete sjelesorg, hev-



der Browning.<sup>4</sup> En sjelesørger er ikke kalt til bare passivt å bekrefte f. eks. nevrotisk religiøsitet eller umodne meneskelige holdninger. Man er kalt til å være aktiv i sjelesorgen på en teologisk forsvarlig måte.

Denne normative ambisjon kan slett ikke bare gjelde etiske spørsmål, men må også innbefatte enda mer grunnleggende teologiske spørsmål som: «Hvem er jeg?»; «Hva er meningen?»; «Hvem er Gud?» osv. Slike spørsmål er involvert i alle sjelesørgeriske forhold, sier John Patton<sup>5</sup>, og han har rett. Dette gjør teologi av annen orden i høyeste grad sjelesørgerisk relevant. Av og til kan den gode teologi bestå i å spille ballen over til konfidenten ved å si: «Det vet jeg ikke»; «Du får finne veien selv»; «Dette blir helt opp til deg» og lignende replikker. Disse tilsynelatende unnvikende manøvrer kan bekrefte samtalepartnerens menneskeverd og relative selvstendighet på en måte som bærer bud om viktige sider ved det kristne menneskesyn. Men dette skal ikke hindre at presten som sjelesørger også opptrer bevisst som en lavmælt teologisk *fagperson*, som på noen punkter faktisk vet mer enn konfidentene – og som en *åndelig veileder*, som selv både har erfart og tenkt når det gjelder tro og liv.

3. Også teologi av *tredje orden*, nemlig refleksjon over *teologisk prosess og metode*, har i høy grad sin plass i sjelesorgen for den som vil være profesjonell sjelesørger i god forstand. Ja, faktisk er spørsmålet om *hvordan* teologisk refleksjon skal drives i sjelesorgen, kanskje det spørsmål på feltet som for tiden diskuteres aller mest i internasjonalt.<sup>6</sup>

Den desiderte veirydder for denne interesse var – som sagt – Paul W. Pruyser gjennom sin bok om sjelesørgeren som teologisk diagnostiker. Presbyterianeren Pruyser trekker her frem en rekke teologiske begreper som han mener kan egne seg for å gjøre sjelesorgen til en bevisst teologisk prosess, og ikke bare til et spill for ulike psykologiske modeller. De stikkord han foreslår, skal riktignok ikke nødvendigvis

innføres direkte i den sjelesørgeriske samtale, men sjelesørgeren må i det minste selv tenke i slike kategorier for å ta seg selv på alvor som teolog. Pruyser foreslår konkret *syv hovedkategorier* for å få i stand en fruktbar og metodisk teologisk prosess i sjelesorgen (og ser vi på kategoriene *innhold*, gir de praktisk nok samtidig eksempler på virkemidler i en teologi av *annen orden*):

- 1. *Hellighet*. Hva – om noe – er det som for denne konfidenten er hellig? Hva betrakter han/hun som opphøyet og mysteriøst i tilværelsen?
- 2. *Forsyn*. På hvilken måte spiller forsynet en rolle i konfidentens vurdering av sin situasjon? Er hvorfor-spørsmålene i hovedsak knyttet til et forsyn med negativt fortegn eller betraktes forsynet gjennomgående som noe positivt og beskyttende?
- 3. *Tro – i subjektiv mening*. Hva finnes av evne til engasjement og entusiasme? Hvordan makter konfidenten å tro på seg selv i møte med livets og medmenneskers krav?
- 4. *Nåde og takknemlighet*. Er man i stand til å ta imot nåden som en ren gave? Finnes det tendenser til selvbestraffelse og stolthet som hindrer konfidenten i å ta imot med takknemlighet?
- 5. *Anger*. Kan konfidenten ta ansvar eller presenterer han/hun seg som et rent offer for ulykkelige omstendigheter?
- 6. *Felleskap*. Er personen utadventt eller tilknyttet i kontakt med omgivelsene? Kan konfidenten både kjenne delaktighet i de troendes og i synderes fellesskap?
- 7. *Kallsbevissthet*. Hvilken tilfredsstillelse har konfidenten i sitt arbeid? På hvilken måte oppleves det som et samarbeid med Skaperen i den fortsatte skapelse?

Pruyser er som sagt amerikansk psykolog og har teologisk et reformert ståsted. Denne bakgrunn påvirker ham selvsagt også når han rosverdig forsøker å minne sjelesørge-

ren om betydningen av å være teolog. Hos Pruyser er teologi og psykologi på flere punkter blandet sammen – delvis på teologiens bekostning (se f. eks. kategori 4 og 5). Med et luthersk utgangspunkt er det dessuten lett å bli usikker på om Pruyser har trukket frem alle de mest sentrale teologiske områder og om det sjelesørgeriske potensiale i f. eks. «lov og evangeliumstrukturen» kan komme til sin rett i hans oppstilling.

Viktig er det imidlertid uansett at Pruyser – med sin faglige autoritet og lange erfaring i veiledning av bl. a. sjelesørgere – understreker at det til den sjelesørgeriske prosess hører å stille en slags diagnose utfra teologiske begreper. Kun gjennom en teologisk refleksjon av tredje orden, kan sjelesorgen gjenvinne den teologiske forankring som lenge har vært truet i internasjonal sjelesorg. Denne analyse har møtt så sterk gjenklang at det for tiden finnes en mengde modeller å velge mellom<sup>7</sup>. En nærmere presentasjon og analyse av disse må imidlertid utstå til en annen sammenheng.

### *Selvkritisk analyse*

Sjelesorg er altså teologi – og det på mer enn én måte. Denne foreløpige bestemmelse av sjelesorgen betyr imidlertid ikke at denne del av kirkens livsyttringer er forbeholdt teologer og prester. En slik oppfatning ville være klart i strid med reformatorenes syn på sjelesorgen som en gjerning alle i det kristne fellesskap er kalt til å ta del i («innbyrdes samtale og trøst»)<sup>8</sup>. Alle prestedominerte reformasjonskirker trenger å stanse opp for å spørre om dette i dag er mer enn en teoretisk sannhet. Plassen for *fagteologisk* kunnskap og refleksjon i sjelesorgen forblir like fullt stor og vid.

For teologer og prester kan det også av andre grunner være på sin plass å stanse opp i et selvkritisk lys på dette punkt i overveielene. Betegnelsen «sjelesorg er teologi» kan nemlig anvendes både åpnende og lukkende, og det er en kunst å være en god

dørvakt til sjelesorgens hus. Den teologisk kvalifiserte sjelesorgforståelse kan brukes åpnende overfor det rike teologiske univers og den kirkelige sjelesorgs egen spennende historie. Slik var betegnelsen også ment fra min side. Men den kan også lett brukes til å stenge ute mange fornuftige impulser, f. eks. fra den teoretiske og praktiske psykoterapi. Teologien anvendes da gjerne som et angstpanser, som gjør at viktige spørsmål av faglig, personlig og følelsesmessig karakter blir holdt på god avstand. Kanskje har dette vært en hovedfare i dansk teologi og kirkeliv nå en ganske lang periode? Derfor er det slett ikke tilstrekkelig for en sjelesørger å hevde at sjelesorg er teologi, men han og hun bør også å vite noe om *hvorfor* de påstår dette, på bakgrunn av hvilke livserfaringer og personlighetstrekk og med tanke på hvilke konsekvenser. Eller for å la Horats (en meget tidlig psykolog) sørge for advarselen: «Når dumme mennesker vil unngå en feil, begår de som regel den motsatte». Det vil i denne sammenheng blant annet si: Når dumme mennesker vil unngå å avteologisere sjelesorgen, risikerer de ofte isteden å isolere den fra andre gode impulser. Og det var vel ikke meningen? Derfor nå raskt til annen del av sjelesorgdefinisjonen.

## 2. Sjelesorg i biografisk kontekst

Vel er sjelesorg teologi, som vi har prøvd å vise, men den er samtidig teologi i *biografisk kontekst*. Det betyr at sjelesorgen også tar på alvor det den engelske nobelprisvinner i litteratur William Golding har formulert omtrent slik: «Gud sprudler fortsatt av skaperglede; hvert menneskeliv er hans roman».

### *Sjelesørgerens biografi*

Dette gjelder i høy grad også *sjelesørgerens eget liv*. Gode sjelesørgere har til alle tider vært klar over at uten atskillig selvinnsikt

og et noenlunde forsonlig forhold til sitt eget liv – f.eks. gjennom karakteristikken «Guds roman» – er det utrolig vanskelig å være sjelesørger for andre. Uten et slikt grunnlag vil man meget lett – bevisst og ubevisst – søke å løse egne problemer og gåter mens man snakker med andre. Man skaffer seg kanskje til og med konfidenter for sin egen skyld.

### Konfidentens biografi

Den biografi vi nå i fortsettelsen skal konsentrere oss om, er imidlertid knyttet til *konfidentens liv*. Teologien hjelper oss lite som sjelesørgere hvis den ikke inkluderer forståelse for at vi i sjelesorgen konfronteres med virkelig enestående medmennesker som alle dypest sett har en uforlignelig biografi.

Om dette er det tidligere sagt kloke ting ved København universitet, selvsagt i datidens språk. Jeg tenker bl.a. på passasjer i Erich Pontoppidans forelesninger over pastoralteologien, som ble utgitt første gang i 1757: «Sjelesorgen skal utøves ved at man legger seg etter en nøye og såvidt mulig, individuell kunnskap om sin hjords mange ulike lemmer... Deres ytre forhold som alder, levemåte, erhverv, velstand og lignende kan man snart få kunnskap om... Men nå er det stor forskjell på dem i forstand, vilje, tilbøyeligheter, utdannelse, oppdragelse og naturlig temperament. Derfor må det gjøres nøye forskjell i den spesielle sjelesorg...hvis man med Paulus vil bli alt for alle for å vinne noen (1 Kor 9, 22)... Vil man skjære alle over en kam, da blir det ofte til hinder og skade for sjelene...».<sup>9</sup>

«Klam pietisme», sier noen og gyser ved tanken på enhver individuell tilpasning av sjelesorgen, noe som av dem spontant oppfattes som en skremmende omklamring eller befangling. Et stykke på vei kan jeg forstå denne tendens til pustebesvær, for det vil alltid være sjelesørgere som misbruker dette grunnsyn til å legge seg tungt på konfidentene. Men det finnes også en helt annen reaksjon på de tanker som Pontoppi-

dan her fremfører, og den er generelt langt mer treffende: «Klok og omsorgsfull sjelesørgerisk holdning». Typisk for en slik holdning er ikke minst en velgjørende forståelse for menneskelige *forskjeller* midt i alt som også binder oss sammen og gjør oss like. Denne type klokskap kan også belegges hos andre toneangivende sjelesørgere før og etter Pontoppidan, sjelesørgere som i alle fall ikke lettvisst kan avkvalifiseres som pietister.

Særlig er det i denne sammenheng betimelig å trekke frem fra historien pave Gregor den Store (540–604) som sjelesørger. Dette valg er ikke tilfeldig. Hans bemerkelseverdige bok om sjelesorg i vid forstand (*Liber regulae pastoralis*) dominerte sjelesorgens teori og praksis i de tusen år som fulgte etter hans død. Etter at den ble trykt første gang i 1471, kom det ikke mindre en syv utgaver på latin i løpet av de nærmeste 30 år. Helt opp til våre dager har det fortsatt å komme en rekke nye oversettelser og opplag. Amerikaneren Thomas C. Oden som i dag – sammen med tyskeren Christian Möller<sup>10</sup> – har bidratt mest til å løfte frem den klassiske sjelesørgeriske tradisjon på nytt, påstår at Gregor på visse områder – mirabile dictu – foregriper både Freud, Jung, nonverbal kommunikasjon, adferdsterapeutiske teknikker og de tre grunnholdninger i den klientsentrerte terapi: empati, akseptasjon og ekthet!<sup>11</sup> – Med tanke på sjelesorgens tilpasning til den vekslende biografiske kontekst er Gregor opptatt av at sjelesorgen må forstås som en kunst – à la legekunsten – der sjelelegen må være i stand til å gjenkjenne de ulike lidelser og behandle dem adekvat forskjellig. Ikke to tilfeller kan møtes helt likt. Gregor utvikler på dette grunnlag en rekke innsiktsfulle «case-studies», der han bl. a. viser at den utagerende må møtes annerledes enn den saktmodige, den selvhvedende annerledes enn den selvutslettende, den snakkesalige annerledes enn den tilbakeholdende osv. På denne måte foregriper han også moderne studier av menneskenes varierende personlighets-

trekk, inklusive min egen bok om «Det firfoldige menneske».<sup>12</sup>

Blant mange sentrale, nålevende talsmenn for at sjalesorgen må ta den enkeltes biografi på alvor, nevner jeg her spesielt amerikanerne John Patton og Rodney Hunter. (De arbeider begge – sammen med bl. a. Charles Gerkin, se nedenfor – i Atlanta, Georgia, som i dag må betraktes som verdens kanskje fremste senter for sjalesørgesk refleksjon.) Sjalesorgen har altfor lenge, sier de, hovedsakelig kun vært opptatt av det som er typisk menneskelig til alle tider. Den har derfor ikke vært tilstrekkelig differensiert når det gjelder spørsmål om kjønn, rase, maktposisjon, konfesjonell tilhørighet osv.<sup>13</sup> – Når jeg selv hevder at sjalesorgen må utøves i en biografisk kontekst, er det nettopp for å gjøre den sensibel for slike avgjørende forskjeller mennesker imellom og for å gjøre oppmerksom på begrensningene i ordtaket: «På seg selv kjenner man andre».

Den enkeltes biografi er nødvendigvis individuell og personlig, men samtidig er den – dette er også uoppgivelig viktig! – vevd sammen med en *større sosial* kontekst i familie, kirke og samfunn. Det individuelle og det sosiale (kollektive) er derfor alltid sammenkoblet i det enkelte menneskes livs- og troshistorie. Dette samspill må sjalesørgeren øve seg i å forstå slik at ikke sjalesorgen på nytt gjennom biografisk interesse havner i et individuelt fangenskap etter at teologien først har hjulpet den til å heve blikket ut over en begrenset, individuell horisont.

### *Narrativ sjalesorg*

En metodisk konsekvens av det som her er sagt, er å åpne seg for ulike typer narrativ sjalesorg. Ingen har skrevet mer overbevisende om dette i våre dager enn Charles Gerkin.<sup>14</sup> «Selvet med dets særegne livserfaring fra fødselen av utvikler en selvfortelling som på sine dypeste nivåer er vevet sammen med de større fortellinger og meta-

forer som finnes i den kulturelle kontekst vi er født inn i...», sier Gerkin bl. a. Av dette utleder han videre at sjalesorgen må inkludere – og endog vektlegge – den smerte og forvirring som faktisk hører med til det å leve i vår spesielle tid og i vår spesielle vestlige kultur.<sup>15</sup> Sjalesorg uten en medfølgende tids- og kulturanalyse blir derfor uprofesjonell – også, og ikke minst, i et narrativt perspektiv. Igjen merker vi at det biografiske perspektiv slett ikke er dømt til å ende i en individuell innsnevring.

Hovedpoenget i narrativ sjalesorg er å la den enkeltes biografiske kontekst – vidt forstått – få et nytt og helst forfriskende møte med en enda større livsfortelling enn den vi hver for oss er bærere av. Særlig gjelder det å formidle et møte med den kristne grunnfortelling inn i en konkret levet og levende livs- og troshistorie. Sjalesorg på sitt beste er en sammensmeltning av disse fortellinger og perspektiver på en måte som samtidig utvider vår egen biografiske horisont. Det er blant annet dette som menes når sjalesorgen i denne artikkel blir beskrevet som «teologi i biografisk kontekst».

### *Mot ensidighet*

Som man i hvert fall nå vil ha forstått, påstår jeg slett ikke at utforskningen av den vide, biografiske horisont bare er psykologiens doméne, selv om den her kan ha atskillig å bidra med. I arbeidet for å oppdage biografienes mengder av fasetter, har sjalesorgen i tillegg mye – ja, ofte mer – å lære av kulturfag, hermenevtikk, sosiologi, filosofi, historie og litteratur. Dessuten gjelder det å mobilisere den type intuitiv kunnskap som aldri kan knyttes til konkrete fagbetegnelser, men som er en blanding av medfødte evner og livserfaring.

Også når det gjelder den biografiske kontekst er jeg altså fanatisk mot ensidighet, og derfor også mot den forestilling at det er mer overflatisk å vite litt om mye enn å grave uanfektet kun på ett punkt og i én tradisjon. Sjalesørgeren må nettopp i sin

«spesialitet» være en slags generalist, og da kommer man ikke utenom det nylig avdøde Joachim Scharfenberg (praktisk teolog og psykoterapeut i Kiel) har kalt «fröhlicher Dilletantismus». Denne løsslupne frimodighet må imidlertid nødvendigvis kombineres med ydmykhet, bl. a. innrømmelsen av at man ikke er spesialist når man faktisk ikke er det!

### Synopsis teologi – psykoterapi

Selv om jeg altså bevisst relativiserer psykoterapiens betydning for sjelesorgen, vil jeg avslutningsvis likevel prøve på en synopsis av et psykologisk og et teologisk perspektiv. Samlet skulle dette helst bli perspektivrikt!

Den svenske psykiateren Clarence Crafoord har nylig skrevet en lysende bok med tittelen *Människan är en berättelse*.<sup>16</sup> Han understreker her at vi kontinuerlig beretter om oss selv fra fødselen av, både ordløst og med ord. Beretningens hovedpoeng gjentas og gjentas, først vanligvis overfor mor og deretter også overfor andre nærtstående personer. Budskapet som stadig går igjen, lyder slik: «Jeg vil bli sett og elsket». Det etterlengtede gjensvar kan derfor uttrykkes på denne enkle måte ifølge Crafoord: «Jeg ser deg og jeg elsker deg». <sup>17</sup> Slik er i korthet menneskelivets aller mest grunnleggende dialog bygget opp.

Dypest sett får vi imidlertid aldri et gjensvar i en form som vi helt ut er tilfredse med. Derfor lengter og søker vi hele livet, hos våre nærmeste, hos våre venner, hos våre kjærester, hos våre kollegaer, hos våre sjelesørgere osv., osv. Eller vi prøver *ikke* å søke, for vi vil ikke bli skuffet enda en gang!

Selv den beste og mest elskelige sjelesørgere kan i høyden bare gi *litt* troverdighet til gjensvaret: Jeg ser deg og elsker deg! Men samtidig har sjelesørgeren som privilegium å vise til et ansikt som alltid lyser over oss og er oss nådig. Dette ansikt har i den kristne kirke Kristi trekk. Derfor er sjelesørgere fremste oppgave å vise bort fra seg selv og til hans nådige ansikt som alltid er til ste-

de for oss. Selv om den lutherske tradisjon legger vekt på at dette er et budskap som må *høres*, merker sjelesørgeren at budskapet for mange i dag lettere når frem gjennom betraktningen av en Kristus-ikon, malt under bønn og tilbedelse.

Budskapets form er imidlertid ikke her det avgjørende. Det avgjørende poeng i denne sammenheng er at vi lærer – om vi ikke har lært det på annen måte – gjennom en teologisk lesning av moderne objekt-relatert psykologi (á la Crafoord) at mennesket *alltid* spør etter en nådig Gud: En som ser og ser og som samtidig elsker! (Mennesket spør slik også når det selv slett ikke vet det eller endog benekter det.) Den kristne sjelesorg kjenner navnet til den nådige Gud for han har selv valgt å gjøre seg kjent. Den viktigste form for teologi i en biografisk kontekst – men ikke den eneste! – er derfor å hviske dette navn og gi det et ansikt.

### Sjelesorg i biografisk kontekst

Jeg avslutter med to korte vitnesbyrd om hvordan dette nådesbudskap kan trenge inn i en biografisk kontekst. Den kjente norske forfatter og kulturpersonlighet Ronald Fangen synger slik i 1940 etter sjelesorg i møtet med Ansiktet:

Ja, når mitt spente, pinte sinn ser deg i nattens nød,

da viker angsten for den fred du kjøpte i din død.

Da vet jeg at det er en Gud, og at han er min far.

Om han er skjult, så er han nær. Og jeg skal få hans svar.

Du, Herre, er det sikre pant. Du er det klare bud

fra ham som ingen her kan se: den lysomspente, skjulte Gud.

Deg ser vi, Herre. Og jeg vet: ved slutten av min vei,

når dette hjertets uro dør, – da skal jeg møte deg.<sup>18</sup>

Det neste eksempel bygger på en observasjon av den danske rettsmedisiner Preben Geertinger. Det knytter sammen den generelle og spesielle sjelesorg (*cura animarum generalis et specialis*) i en form for biografisk individual- og gruppesjelesorg, kunne man kanskje si. Geertinger forteller følgende i boken han kaller «sine bekjennelser»:19

«Nylig var der en prest i en av Københavns nordlige forstæder, som hver eneste søndag trak fulde huse, blandt andet på grund af sine eminente talegaver. Folk gik også til alters i usædvanligt omfang. Jeg var der kun en enkelt gang – af nysgjerrighed – men jeg lagde mærke til noe helt usædvanligt ved den prest. Han så, at i hvert fald nogle af de, der gik til alters, var dybt nedbøjede og bekymrede, og han havde det med at følge hver enkelt af dem et lille stykke ned fra den skranke, hvor man uddeler vinen og brødet, som hører til handlingen. Han lagde sin arm om deres skuldre, mens han ledte dem på vej, og jeg sad så tæt på, at jeg kunne høre, hva han sagde. Til dem alle sammen sagde han noget i retning af: «Du skal ikke være bange, vær fortrøstningsfuld, du har intet ondt bedrevet».

Jeg kan godt lide den prest. Han kan mere end sit Fadervår. Eller er det måske netop det, han kan?»

«Teologi i biografisk kontekst», det er nettopp å kunne sitt Fadervår og la det lyde til trøst og håp for alle som lengter etter å bli sett og elsket. Som alt annet med hjemstavnsrett i kirken, skjer også sjelesorgen på denne måte i et møte med den treenige Gud. Samtidig som den møter konkrete mennesker i deres biografiske kontekst, er den som teologi trinitarisk og rettet til Faderen ved Sønnen i Ånden.

## Noter:

- 1 Artikkelen er en lett bearbejdet utgave av tiltredelsesforelesningen som gjesteprofessor i praktisk teologi ved Institut for systematisk teologi, København Universitet, februar 1997.
- 2 Jf John Patton: *Pastoral Care in Context*, Louisville 1994 s. 237ff.
- 3 *Samlede dikt*, norsk utg. ved Jan Erik Vold, Oslo 1996 s. 169
- 4 Se bl. a. s. 18ff.
- 5 *Pastoral Care in Context* s. 59
- 6 Jf som eksempel oversikten hos George Fitchett: *Spiritual Assessment in Pastoral Care: A Guide to Selected Resources*, JPCP Monograph No. 4, Decatur, GA 1993. Se dessuten J.D. Whitehead/E.E. Whitehead: *Method in Ministry: Theological Reflection and Christian Ministry*, Kansas City 1995 og H.W. Stone: *Theological Context for Pastoral Caregiving*, New York/London 1996. Av nyere tyske bidrag kan nevnes: H. Eberhardt: *Praktische Seel-Sorge-Theologie*, 2. utg. Bielefeld 1993 og G. Hartmann: *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*, Göttingen 1993.
- 7 Se note 6.
- 8 Se bl. a. *De Schmalkaldiske Artikler* III. del: «Vom Evangelio».
- 9 *Collegium Pastorale Practicum*, norsk utg. ved Hans Salomonsen, Oslo 1986 s. 412f
- 10 *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts 1-3*, Göttingen 1994-96
- 11 *Care of Souls in the Classic Tradition*, Philadelphia 1984 s. 57f
- 12 3. oppl. Oslo 1987
- 13 Jf P.D. Couture/R.J. Hunter (red.): *Pastoral Care and Social Conflict*, Nashville 1995 s. 41f.
- 14 Jf bl.a. *Widening the Horizons*, Philadelphia 1986.
- 15 *Widening the Horizons* s. 19f
- 16 4. oppl. Stockholm 1994
- 17 *Människan är en berättelse* s. 24
- 18 *Du sviktet aldri, Herre Krist* v.7-8, bl.a. gjengitt i forslag til felles salmebok for Den norske kirke (NOU 1981: 40) s. 395.
- 19 *Af en retsmedicinners bekendelser*, 4. oppl. København 1994 s. 219

# Kjønn og preken

Av Halvor Nordhaug

Det hører med til vår mest elementære kontekst som predikanter at vi er enten menn eller kvinner. Betyr det noe for vår preken? Finnes det kjønns spesifikke tendenser, for ikke å si ulikheter i våre prekener? Og om det nå finnes slike tendenser eller ulikheter, hva skal vi i så fall mene om det? Dette er et tema som hos mange kan virvle opp mer eller mindre kvalifiserte antakelser. Men hva vet vi egentlig? Etter å ha foretatt forholdsvis omfattende søk i den homiletiske litteratur har jeg registrert atskillige ytringer til saken. Først og fremst (nesten utelukkende) er det kvinner som skriver om dette.

I denne artikkelen vil jeg først ta mitt utgangspunkt i en amerikansk studie fra 1986, for så å la resultatene herfra bli belyst ved hjelp av andre kvinnelige amerikanske homiletikere. Artikkelenes andre hoveddel er et sammendrag av en todelt undersøkelse jeg selv har gjort av et utvalg norske prekener fra 1997.

## I «The Woman as Preacher» (USA)

I en artikkel med denne overskrift fra 1986 offentliggjør Cheryl J. Sanders en komparativ analyse av 36 prekener fra USA, holdt av 18 kvinner og 18 menn (Sanders 1986). Prekenene er hentet fra 3 prekensamlinger. Alle kvinnene som er med i bøkene er også

med i undersøkelsen. Utvalget av menn er derimot tilfeldig. Det er viktig å legge merke til at alle prekenene er hentet fra «black tradition», men de dekker flere konfesjoner. Prekenene er undersøkt utfra følgende kriterier: prekenform, valg av bibeltekst, emner, bruk av inkluderende språk (om henholdsvis Gud og mennesker), og prekenens hovedsak/formål.

### *Prekenform*

Sanders undersøkelse viser ikke store forskjeller mellom kvinner og menn i valg av prekenform. Hos begge kjønn er temaprekenen den vanligste. Men dobbelt så mange kvinner som menn preker narrativt (22 % – 11 %).

### *Valg av bibeltekster*

Dette er meningsfullt å undersøke i en frikirkelig tradisjon hvor predikanten i utgangspunktet står fritt til selv å velge tekst. Her kan utvalget av tekster si noe om predikantenes teologiske preferanser. Det viste seg imidlertid ikke å være store forskjeller mellom kjønnene hva angår hvilke skriftgrupper og -typer som ble valgt.

### *Emner*

Heller ikke valg av emner ga særlig store

utslag i undersøkelsen. Dobbelte så mange menn som kvinner prekte imidlertid om «the church and its mission».

### *Inklusivt språk*

89 % av kvinnene refererte til **personer** ved hjelp av inklusivt språk, mens 44 % av mennene gjorde det samme. Mennene brukte mer uttrykk som «man», «mankind» osv.

61 % av kvinnene unngikk konsekvent å bruke maskulin terminologi om Gud, f.eks.: «Father, he, his». Det samme gjaldt bare 39 % av mennene.

### *Prekenens formål - Hva vil predikanten? («Homiletical tasks»)*

Her undersøkes forekomsten av slike forhold som: formaning, oppmuntring, feiring, undervisning, kritikk av kirke/samfunn osv.

- Generelt er det ikke radikale forskjeller mellom kvinner og menn.
- Menn kritiserer skjeve samfunnsforhold i større grad enn kvinner (61 % - 39 %). Tilsvarende gjelder for kirkekritikk (tall mangler for menn - 11 % for kvinner)
- Kvinner bruker i større grad narrative former som nøkkelementer i sin preken (50 % - 33 %)
- Størst forskjell var det i bruken av selvbiografisk stoff («vitnesbyrd») i prekene. Hele 44 % av kvinnene hadde med slikt stoff, mot bare 5,5 % av mennene!

## Hva viser egentlig denne undersøkelsen?

En kritisk vurdering av denne undersøkelsen vil etter mitt syn først og fremst vise til en grunnleggende svakhet: Det er *ulike* tekster som ligger til grunn for prekenene. Dermed blir det av mer begrenset verdi å spørre etter forekomsten av slike fenomener som prekenformer og emner, fordi disse med nødvendighet vil (og skal) variere

utfra tekstgrunnet. Her foreligger altså en variabel som kunne vært eliminert hvis alle predikantene hadde tatt utgangspunkt i samme tekst.

Det må også anføres som en svakhet ved dette arbeidet at Sanders i så liten grad definerer de kategorier som undersøkes. Det er for eksempel ikke uten videre gitt hva som menes med å preke «narrativt». Som narrativ preken vil de fleste umiddelbart tenke på en «ren fortellingspreken». Men også en mer drøftende preken som tar utgangspunkt i et «plot», som stilles opp innledningsvis, kan sies å være orientert utfra en narrativ struktur (jfr. Lowry 1980:16). Det er ikke heller umiddelbart innlysende på hvilket grunnlag hun skiller mellom narrative preker og preker med narrative nøkkelementer.

Det er videre fra språkvitenskapelig hold i de senere år anført innvendinger mot rent kvantitativt anlagte komparative studier, av den typen som bl.a. Sanders har foretatt. Tove Bull minner om at det selvsagt ikke er «noko ein-til-ein tilhøve mellom form og funksjon». Samme språklige form kan ha «ulike funksjonar, avhengig av den konteksten forma fins i» (Bull 1992:9). Til tross for disse innvendinger har Sanders' undersøkelse likevel interesse ved at den fanger opp noen viktige problemfelt, og antyder visse tendenser som synes å gå igjen i mye av drøftelsen rundt kjønn og preken. Stikkordsmessig kan disse områdene beskrives slik: relasjoner, bilde/fortelling, og inklusivt språk.

## Relasjoner

Mye av den øvrige faglitteraturen fra USA fra årene etter Sanders' undersøkelse peker på de samme hovedtrekk som henne. Dette gjelder særlig kvinners vektlegging av de personlige relasjoner. Språkforskeren Deborah Tannen mener at selve grunnforskjellen mellom kvinner og menn ligger i at menn tenker mer hierarkisk og konkurransepreget. Deres språk definerer og sikrer



posisjoner. Kvinner ser derimot på verden mer som et nettverk av kontakter, og bruker språket for å bygge relasjoner (Tannen 1992:12).

Dette relasjonelle trekk ved kvinners selvforståelse og språk kommer i Sanders' undersøkelse til uttrykk gjennom deres bruk av selvbiografisk stoff og motviljen mot å bedrive en form for samfunns- og kirkekritikk som kan såre og skade mennesker. Der menn tenderer mot å se «saker», kan ikke kvinner unnlate også å få øye på mennesker. Elaine J. Lawless, som har undersøkt kvinnelige pastorets forkynnelse innen pinsebevegelsen, sier at kvinner i mindre grad er opptatt av regler og prinsipper, men desto mer av «interaction, concern and brotherly/sisterly love» (Lawless 1993: 47).

I sin bok *Weaving the Sermon*, et standardverk om kvinners forkynnelse, vier Christine Smith et helt kapittel til utviklingen av kvinners psykologiske egenart vis-à-vis mannen (Smith 1989:22–42) Hun slår fast at det i faglitteraturen hersker en klar konsensus om at kvinner er mer orientert mot personlige forhold enn det menn er. Gutter søker distanse, kvinner søker nærhet og relasjoner; gutter dras mot det abstrakte, kvinner mot det konkrete. Fordi det er slik, ønsker Smith en radikal nyorientering innenfor homiletikken:

«The insights about female experience, enculturation, and worldview need to be woven into homiletical thought and practice. Thus far, the discipline reflects only the perspective and wisdom of male experience in general, and white male experience in particular. When the preacher is a woman, perhaps there is a radically different relational understanding at work in the act of proclamation. This difference suggests to us that women preachers feel that the relationship established in the moment of preaching is as crucial to life and faith as the truths of the biblical witness. In sharp contrast to traditional expectations of the preacher's role, if preaching is fundamentally a relational act, preachers also need to bring the fullness of who they are to the task» (Smith 1989:40 – min utheving).

Carol M. Norén slår i sin bok *The Woman in the Pulpit* fast at det råder bred enighet blant

kvinnelige homiletikere om at kvinners preken har et langt mer relasjonsorientert preg enn det vi finner i menns forkynnelse. Kvinner har en tydelig tendens i retning av å tolke tekster med sikte på å oppnå likevektige forhold. Norén tror imidlertid ikke at dette er resultat av et bevisst valg hos kvinnene. Grunnen ligger heller i et mer fundamentalt og ubevisst forhold: Kvinner får i større grad enn menn sin identitet vekket og formet i en intim relasjon overfor et annet menneske. Norén viser her til psykologer som Chodorow og Gilligan & Eriksen (Norén 1992: 108).

Av kvinners engasjement for likeverdige forhold følger, i følge Norén, en tydelig tendens til å ta parti for «the least powerful». De har også en tendens til indirekte å fremstille seg selv i en tilsvarende rolle. Her har altså kvinner generelt et felles anliggende med frigjøringsteologien. Likevel hevder Norén at kvinners forkynnelse sjelden får den samme frigjørende kraft som i den frigjøringsteologiske tradisjon. I de prekenene hun har analysert mangler ofte en tydelig impuls til opprør. Tilsvarende er det sjelden at kvinner direkte gir uttrykk for hvem som har ansvaret for undertrykkende forhold (Norén 1992:65,105f). Dette samsvarer godt med Sanders' undersøkelse som viser at kvinner i mindre grad enn menn utøver kirke- og samfunnskritikk i sine prekenene.

Likevel er det for Norén hevet over enhver tvil at kvinners mer relasjonelle «legning» er en rikdom for kirkene. Hun trekker imidlertid ikke tilsvarende radikale hermeneutiske slutninger som C. Smith. Mens Smith i sitatet ovenfor gjør relasjonen til en sideordnet autoritet i forhold til Skriften, så vil Norén bare forsvare en bevisst relasjonsorientert forkynnelse «hvis den reflekterer tekstens egen åpenbare intensjon». Teksten får her prinsipiell forrang framfor hensynet til relasjonen mellom prekenen og menigheten (Norén 1992:108).

Kvinnens fokus på prekenens relasjonelle side kan også gi seg fysiske utslag. I følge Edwina Hunter er det

mange flere kvinner enn menn som føler ubehag ved å bli anbrakt i en fjern og opphøyet prekestol. De føler seg ikke vel med den form for autoritet som prekestolen gir et arkitektonisk uttrykk for. Mange kvinner søker gjerne heller å preke fra gulvet (Hunter 1987:17).

Virginia Purvis-Smith vil trekke enda mer radikale konsekvenser. I sin artikkel: «Gender and the Aesthetic of Preaching» gjennomfører hun hva hun kaller en fenomenologisk analyse av hvordan prekenen fungerer i kirkerommet, og tar på kvinners premisser til orde for en radikal nyinnredning av den tradisjonelle kirkearkitektur. Hun mener at benkene bør arrangeres slik at menigheten sitter mer i en sirkel, med alteret i midten. Prekenen kan da «leveres» fra mange ulike posisjoner i kirkerommet, gjerne i form av en vandring i menigheten som kan invitere til dialog (Purvis-Smith 1992).

Det er åpenbart enighet om å vurdere kvinners vektlegging av personlige og sosiale relasjoner som noe positivt. Sanders er imidlertid ikke ukritisk til dette trekk i kvinners forkynnelse. Hun hevder at kvinner kan gå for langt i å tone ned tekstenes utfordrende og dermed relasjonstruende trekk, og etterlyser noe mer av den maskuline «cutting edge of prophetic indignation» (Sanders 1986: 22).

## Bilde og fortelling

Den gode fortelling og det talende bilde har det til felles at de appellerer til andre sider ved mennesket enn den kjølige rasjonalitet. Innenfor nyere amerikansk homiletikk synes det å være enighet om at kvinner i langt større grad enn menn gjør bruk av både bilder og fortellinger i sine prekener.

Sanders dokumenter da også i sin undersøkelse at en av de mer påfallende forskjeller mellom kvinners og menns prekenstil nettopp er bruken av narrative elementer i prekenen. Hun har derimot ingen kartlegging av billedbruken utover det narrative.

Hunter forteller fra en homiletisk konferanse i 1984 hvor hun spurte 13 lærere i praktisk teologi om deres erfaringer med kvinnelige forkynnere. Alle var enige om at kvinner generelt gjorde det bedre som predikanter enn sine mannlige kolleger. I følge de fleste av disse lærerne skyldtes dette at

kvinner i større grad enn menn evnet å veve inn sine egne opplevelser, samt fortellinger og bilder i prekenene. Kvinners forkynnelse ble sagt å være mer fargerik og konkret (Hunter 1987:14).

Også Norén trekker i samme retning når hun påstår at kvinner oftere enn menn gjør bruk av adjektiver og adverb i sin forkynnelse. Dette trekk kan gjøre forkynnelsen mer fargerik og levende. Norén hevder imidlertid av dette også kan gi seg negative utslag ved at forkynnelsen nyanseres så mye at det kan skape uklarhet om hva predikanten egentlig vil ha uttrykt (Norén 1992:133–138).

Kirkehistorikeren Margaret R. Miles hevder i sin bok *Image as Insight* at bildet som uttrykksform ligger nærmere kvinners livsvirkelighet enn menns. Bildet handler nemlig i større grad enn den litterære diskurs om «life organized by physical existence». Og en kroppslig/fysisk livstolkning har vært, og er dominerende hos mennesker som står lavt sosialt. Særlig gjelder dette for kvinner som i tillegg til sin lavere sosiale stilling er utlevert til kroppslig eksistens på en annen måte enn menn, først og fremst gjennom sin opplevelse av seksualitet og fødsel. Derfor blir kvinners livstolkning mer preget av brudd og diskontinuitet enn menns. Av dette følger igjen at kvinner mer enn menn har sans for det sammensatte og åpne uttrykk som bildet utgjør (Miles 1985:35–39).

## Inklusivt språk

Sanders' undersøkelse viser at kvinner bruker inkluderende språk i langt større grad enn menn. Det overrasker ikke. Inkluderende språk unngår å bruke kjønnsrelaterede ord til å betegne allmennmenneskelige forhold (f.eks. «allmannamøte»). På norsk er imidlertid problemet ikke like radikalt som på engelsk hvor samme ord uttrykker både «mann» og «menneske» («man», jfr.: «man-kind»).

Det finnes radikale feministteologer, som f.eks. Rosemary Radford Ruether, som har gått forholdsvis langt i retning av å nyskape det teologiske språket i inkluderende retning. Ruether har ikke bare sluttet

med å kalle Gud for «Father»/»Lord», men har gått over til å snakke om «God/ess». Men når språket «avseksualiseres» blir det rimeligvis også avpersonalisert. Dette kommer bl.a. hos Ruether til uttrykk i slike tiltaler av «God/ess» som «Ultimate One» og «Heart's Delight», altså former som har et tydelig a-personalt, for ikke å si gnostisk, preg (Norén 1992:123). Dette er imidlertid en posisjon som neppe er særlig representativ. De som i følge Sanders' undersøkelse taler konsekvent inklusivt om Gud (61 % av kvinnene og 39 % av mennene) gjør det trolig ved at de unnlater å bruke slike ord som «Father», «Lord» og «He/His», og ikke ved at de lager nye gudsnavn.

## II Men er det slik i Norge?

Med utgangspunkt i Sanders studie og de synspunkter som er referert ovenfor har jeg foretatt en undersøkelse av norsk prekenmateriale. Jeg fikk samlet inn 16 manuskripter (8 fra kvinner, 8 fra menn) til prekener som ble holdt 4. søndag etter påske 1997 over *Joh 16,5–15*. Dessuten fikk jeg tillatelse til å undersøke 10 eksamensprekener (5 kvinner, 5 menn) ved Menighetsfakultetets Praktikum, vårsemesteret 1997, over første rekkes tekst på Domssøndagen: *Matt 25,31–46*. Sett under ett var det ingen vesentlige aldersforskjeller mellom kjønnene blant predikantene.

Jeg ønsket å søke innenfor de «områder» som ga seg utfra Sanders' undersøkelse: *relasjoner, bildelfortelling og inklusivt språk*. Til forskjell fra Sanders ville jeg bare sammenlikne grupper av prekener som hadde samme tekstgrunnlag. Den metodiske utfordring var da å finne fram til analyseredskap som svarte til de to preteksternes ulike særpreg, og som samtidig tok på alvor at det nettopp var prekener, og ikke f.eks. skjønnlitteratur, som skulle under lupen.

Utfra den ovenfor anførte kritikk fra Tove Bull mot en kvantitativ metode valgte

jeg å foreta en analyse av mer *kvalitativ karakter*, der jeg la vekt på hvordan språkelementene jeg søkte etter fungerte innenfor den større helhet i prekenen. Visse kvantitative sammenlikninger mellom kjønnene ble naturligvis foretatt, siden en slik sammenlikning var undersøkelsens oppgave. Men når materialet var på 26 prekener, tilsier det varsomhet hva angår konklusjoner av mer generell karakter.

## II a 16 prekener over Joh 16, 5–15

Prekenene er holdt fjerde søndag etter påske. Tekstene denne dagen ser fram mot Den Hellige Ånds gave som gis pinsedag. I prekenteaksten forteller Jesus disiplene at det er til det beste for dem at han går bort, for bare slik kan talsmannen komme. Talsmannen skal vise verden hva som er synd, rett og dom: «Synden er at de ikke tror på meg, retten får jeg fordi jeg går til Faderen så dere ikke lenger ser meg, dommen er at denne verdens fyrste er dømt». Jesus har ennå mye å si disiplene, men de kan ikke bære det nå. Men Sannhetens Ånd skal komme og veilede dem til hele sannheten. Han skal forherlige Jesus.

Hvilke analyseredskaper er egnet i møte med nettopp denne teksten med sikte på å fange opp eventuelle ulikheter hos kvinner og menn innenfor områdene: *relasjoner, bilde/fortelling og inklusivt språk*? Jeg vil redegjøre for de spørsmål jeg valgte å stille til prekenene, samtidig som jeg gjennomgår resultatene jeg kom fram til. De første kategoriene ser etter språklige/litterære aspekter ved prekenene: *inklusivt språk, «narrativ preken», selvbiografisk stoff, bruken av bilder/fortellinger og tiltaleformer*. Siste del av undersøkelsen vektlegger mer *innholdsmessige forhold*. Her vil jeg undersøke hvordan predikantene kommer til rette med tekstens tale om synd, rett og dom, og da særlig det innenfor/utenfor-perspektiv som her er tilstede.

### *Inklusivt språk*

Utfra denne teksten var det relevant å søke etter bruk av navneform og personlig pronomen knyttet til første og tredje person i guddommen: Gud Faderen og Den Hellige Ånd/Talsmannen. Det viste seg imidlertid at kvinner og menn i like stor grad benyttet maskulin navneform og hankjønnformen av det personlige pronomen, «han», i denne sammenheng. Bare to av kvinnene og to av mennene unngikk konsekvent disse formene og talte f.eks. om «den» i forbindelse med Talsmannen/Den Hellige Ånd. Når tallet her var såvidt lavt er det nærliggende å vise til at prekenteeksten konsekvent omtaler Talsmannen/Den Hellige Ånd som «han», og dette har rimeligvis betydning for hvordan predikantene selv har formulert seg.

### *Narrativ preken*

Denne kategorien, som forekommer i uspesifisert form hos Sanders, brukte jeg i bare én bestemt mening, nemlig som en «fortellingspreken» hvor fortellingen(e) utgjør det bærende og strukturgivende element i prekenen – eventuelt supplert med en innledende eller avsluttende «forklaring» eller tilsvarende. Jeg søkte altså ikke etter den type narrative prekener som er strukturert med utgangspunkt i et innledende «plot» (et dilemma, en krise e.l.) som så blir løst gjennom en ikke-fortellende prekendøfting.

Utbyttet var imidlertid magert. Ingen, verken av kvinner eller menn, hadde valgt en narrativ prekenform.

### *Selvbiografisk materiale*

Her søkte jeg etter fortellinger og eksempler som er hentet fra predikantens eget liv. Jeg valgte å overse slikt materiale der predikanten bare fremstår som en forteller eller en informant som viser til hendelser som andre har opplevd («Jeg hørte engang om ...»). Søk etter selvbiografisk stoff er

relevant utfra teorien om at kvinner i større grad enn menn er opptatt av det personlige, av menneskelige forhold og relasjoner. Den som viser til seg selv, gir av seg selv, og inviterer på den måten til en relasjon.

Det viste seg imidlertid at to menn, men bare én kvinne bruker selvbiografisk stoff når de preker. Men måten predikantene bruker seg selv på, er ulik. Menneskets selvbiografiske avsnitt ser slik ut:

- 1) Jeg tenkte med meg selv da jeg sto for alteret og så på konfirmantflokkene: Hva har de hodet fullt av nå? Hvilke prosesser skal de gjennom de neste fem årene? Vil de skjønne at de hører til ombord i denne merkelige båten som heter kirken?
- 2) Og så tenker jeg videre at jeg nok kan kjenne meg utslitt, men det handler ikke om å være utbrent, fordi hvor trett jeg enn kan være av mine dager så bærer jeg samtidig i meg en forventning med tanke på «Guds dager», som så kan bli som en hjelp for meg til å holde ut alle slags dager.

Kvinnens selvbiografiske materiale var formet slik:

En gang mens jeg var i tenårene, opplevde jeg ikke det jeg syntes jeg så hos andre: Et sterkt behov for Jesu tilgivelse. Jeg hadde vært kristen noen år, og kunne ikke helt se at det med synd var det største problemet mitt. Jeg spurte en som hadde mer erfaring enn meg om det var lurt av meg å be Gud å vise meg min synd. «Ja, det kan du. Men da må du være forberedt på at en slik bønn alltid blir hørt.»

Hos mennene holder predikanten i det første eksemplet seg selv utenfor, det er konfirmantene det gjelder. Predikanten i det andre eksemplet bruker jeg-formen mer som en retorisk figur. For begge vedkommende er det tvilsomt om dette i det hele tatt kan betegnes som selvbiografisk stoff. De forteller i liten grad om seg selv. Det gjør derimot kvinnen. Hun kommer oss nærmere i sitt stykke selvbiografi enn de to mennene. Hun forteller oss noe som har skjedd med henne, som har beveget henne følelsesmessig, og som hun har opplevd som vanskelig. Det er dessuten interessant å legge merke til at hun ikke fremstiller seg selv i en trygg og overlegen rolle, men snarere som søkende og underlegen.

## Bilder/fortellinger

Her søkte jeg etter bilder, illustrasjoner og eksempel-fortellinger som predikantene bruker for å visualisere eller på andre måter gi liv og skikkelse til sitt stoff. Som vi så, hevder mange homiletikere at kvinner i større grad enn menn gir farge og liv til sine prekener ved å bruke illustrerende materiale som bilder og fortellinger.

Jeg kunne ha foretatt en finere oppdeling og undersøkt disse kategoriene hver for seg, f.eks. ved å skille, slik det ofte gjøres innen homiletikken, mellom *bilder* som spiller på romdimensjonen, til forskjell fra *fortellinger* som spiller på tidsdimensjonen (jfr. Lowry 1985). Etter mitt syn har imidlertid Richard Esslinger rett i at dette skillet ikke er av vesentlig karakter. Bilder er ikke nødvendigvis noe statisk. De kan fortelle en historie. Motsatt gjelder at fortellinger ofte gjør bevisst bruk av det statiske, rommet kan f. eks. selv fortelle en historie. Det er derfor ikke nødvendig å opprettholde en metodologisk skillelinje mellom «narrative» og «imagery». (Esslinger 1994:74–78).

En annen type inndeling brukes av David Buttrick i sin bok *Homiletic* hvor han skiller mellom *eksempler*, som er hentet fra menighetens felles bevissthet, og *illustrasjoner* som ikke har en slik felles referanse (Buttrick 1987:128). Men en slik inndeling vil i praksis lett oppleves kunstig og dessuten være bortimot umulig å gjennomføre i praksis.

Her viser det seg å være forholdsvis stor forskjell på gruppen av kvinner og menn. Mens bare fem av mennene har med bilder/fortellinger, så er slikt materiale med hos samtlige av de åtte kvinnene. Det er imidlertid store forskjeller innenfor hver gruppe når det gjelder hvordan dette materialet brukes, og hvilket omfang det har innenfor prekenens helhet. Særlig gjelder dette for kvinnenes vedkommende.

1) I en særstilling står prekenen til en av kvinnene der menigheten og presten sammen under prekenen beveger seg mellom tre ulike stasjoner i kirkerommet: et kors, et bord og døpefonten. Prekenen utfolder betydningen av korsets to linjer: den horisontale og den vertikale. Ved bordet legger menigheten fra seg hver sin stein, som de hadde fått ved gudstjenestens begynnelse. På denne måten synliggjør prekenen hvordan vi kan legge av vår synd hos Jesus.

- 2) En annen av kvinnene legger opp sin preken slik at salmen «Vinden ser vi ikke» (NoS 228) med sitt rike billedspråk synges vers for vers gjennom prekenen.
- 3) En tredje av kvinnene holder prekenen i en nærmest poetisk form, med tydelige verselinjer. Prekenen inneholder flere metaforer, bl.a. kirkeskipet og uttrykket «himmelens ordfører» om Den Hellige Ånd. Hun gjør gjennomgående bruk av særlige diktneriske virkemidler som eksempelvis bokstavrim: «Veike vinterstøle greiner får sevjegang og smidighet».

Hos de øvrige kvinnene finner vi en mer tradisjonell bruk av bilder/fortellinger, hvor disse veves inn i prekenens øvrige språkføring som oftest er av resonnerende eller undervisende karakter.

Det er også på denne mer tradisjonelle måten de fem mennene bruker bilder/fortellinger i sine prekener. To av dem har et særlig stort utvalg av slikt stoff. En av disse har for eksempel med bildet av kirkeskipet i tre ulike utforminger, i tillegg til en episode fra TV-serien «Derrick» og en referanse til en leges samtale med sin pasient. De øvrige tre har en mer sparsom bruk av slikt materiale.

En sammenlikning av menns og kvinners prekener viser altså gjennomgående at flere av kvinnene har med stoff av typen bilde/fortelling, og at tre av kvinnene på ulikt vis har valgt forholdsvis originale prekenkonsepter. Både salmen som synges, vandringen i rommet og den poetiske prekenen ønsker å bevege menigheten ved hjelp av meditative eller kunstneriske virkemidler.

## Tiltaleformer

Relasjoner etableres gjennom tiltale. Vi snakker *til* mennesker når vi vil etablere kontakt med dem, som oftest i form av personlig pronomen i 2. person: «du/dere», eventuelt ved å bruke et inkluderende «vi». Den som derimot ensidig er opptatt av samtalsens kognitive eller innholdsmessige side, og mindre av å utvikle relasjoner gjennom samtalen, vil gjøre tilsvarende mindre bruk av tiltaleformen. Hvis det er noe i teorien om at kvinner er mer opptatt av å utvikle

relasjoner gjennom sin preken enn tilfellet er hos menn, vil vi kunne forvente at de hyppigere bruker tiltaleformer.

I en kvalitativt anlagt undersøkelse vil det imidlertid være utilstrekkelig bare å lete etter tiltalen som språklig form, uten samtidig å se etter hvordan denne formen fungerer innenfor prekenen. Det finnes former for tiltale som kan skape like mye avstand som nærhet, f.eks. den utfordrende tiltaleformen: «Kanskje er du her i dag som lever borte fra Gud..»

I en prekenundersøkelse er det dessuten en form for teologisk tiltale som er særlig interessant å lete etter. Det dreier seg om den appliserende tiltale der evangeliet tilsi- es tilhøreren direkte, der og da. Henrik Ivarsson viser i sin undersøkelse av Luthers forkynnelse at dette er et særpreg ved reformatoren, jfr. hans julepreken: «Euch, euch ist er geporn!» (Han er født for dere!). Denne tiltaleformen er et språklig uttrykk for selve evangeliets karakter. Prekenen blir ikke bare teologisk informasjon, men evangelisk tiltale, ja endatil absolusjon. (Ivarsson 1972:32).

I det følgende vil jeg derfor legge vekt på hvordan tiltaleformene fungerer hos kvinner og menn, og sonde mellom kategoriene: *inkluderende, utfordrende og appliserende* tiltale. Dermed går jeg også gradvis over fra å vurdere «rene» språklige aspekter til også å vektlegge mer innholdsmessige forhold.

I de 16 prekenene jeg undersøkte brukte kvinnene gjennomgående tiltaleform hyppigere enn mennene. Om vi ser bruken av tiltale under ett, henvender fire av kvinnene seg til menigheten på denne måten, mot bare to av mennene.

#### *Inkluderende tiltale*

To av kvinnene tiltalte menigheten – den ene direkte, den andre mer indirekte - på en måte som åpenbart var ment å fungere *inkluderende*. Her er det naturlig nok bruken av vi/oss som dominerer:

- 1) Der sitter du – og her står jeg – hver av oss med vårt steinhjerte.
- 2) Vi vet alle sammen om noen som har funnet «Sannheten» med stor «S», og vi vet alle sammen hvor slitsomt det er med sånne mennesker ...»

Bare en av mennene hadde en tilsvarende form for tiltale:

Er det ikke slik med oss også? Vi er midt i en vanskelig situasjon og opplever at livet er urettferdig og gjør ulidelig vondt.

#### *Appliserende tiltale*

Denne form for tiltale er markant tilstede hos tre av kvinnene:

- 1) Du er ikke lenger overlatt til deg selv. ... Talsmannen gir liv til troen på at Jesu ord på korset: «Det er fullbrakt» gjelder deg.
- 2) Hvem er så Mottakeren? Det er du, så sant du er døpt.... Her er din plass... Han har gaver til deg; han gir deg seg selv i vin og brød ved nattverdbordet.
- 3) Gud vil nå deg med sin Ånd. Gud vil gi deg mer av sine gaver.

Tilsvarende direkte appliserende tiltaleformer finnes bare hos én av mennene:

I dåpen ble du satt ombord i båten og fikk Den Hellige Ånd i gave.

#### *Utfordrende tiltale*

En tiltale som først og fremst vil utfordre eller provosere til ettertanke finner vi hos to av kvinnene, og hos én av mennene. Men det er interessant at begge kvinnene også har appliserende og inkluderende tiltale i sin preken, mens tiltalen hos den aktuelle mannlige predikant bare er av utfordrende karakter.

#### *Vandringen som tiltale*

I dette avsnittet har jeg hittil valgt å holde utenfor den kvinnelige predikanten som la opp hele prekenen som en vandring fra korset til bordet og videre til døpefonten. Denne prekenen er i sin helhet en særlig form for tiltale ved at tilhørerne blir *deltakere*. De må gå til korset og til døpefonten, og de må legge fra seg en stein på bordet som en syn-

liggjøring av hvordan vi får legge av vår synd. Det er da også flere formuleringer i denne prekenen som tiltaler menigheten både på en *inkluderende* og en *appliserende* måte.

### Sammenfatning

Samlet fremstår kvinnes preker som tydelig mer preget av tiltale til menigheten enn mennenes forkynnelse. De kvinnelige predikanter gjør særlig mer bruk av *inkluderende* og *appliserende* tiltale.

### Tekstens ekskluderende side

Begrepene «synd», «rett» og «dom» er teologiske hovedord i teksten. Særlig er «synd» og «dom» interessante i vår sammenheng. De markerer et skille mellom utenfor og innenfor: «Synden er at de ikke tror på meg» (v.9) / «...dommen er at denne verdens fyrste er dømt» (v. 11). Hvis kvinner i sine preker er mer opptatt av å bygge og bevare personlige relasjoner enn menn, kan vi forvente at de vil «dempe ned» slikt stoff som fremhever skillet mellom dem som er utenfor og innenfor.

### Synd

«Synden er at de ikke tror på meg» (v.9). Fem av kvinnene er innom dette aspektet ved prekenteeksten. To av dem nevner bare synden som samlet størrelse, og som noe Jesus vil ta bort. De tre øvrige snakker om at den egentlige synden er at vi ikke tror på Jesus. Ingen av kvinnene nevner særskilte former for enkeltsynder, de er snarere opptatt av å fremheve manglende tro som den egentlige «ur-synd».

Fire av mennene tar opp begrepet «synd» i sin preken. En av dem bruker ordet uten nærmere presisering, de tre øvrige snakker om synd som det å ikke tro på Jesus. En av disse tre utfolder imidlertid ytterligere hva synden består i:

Grunnsynd er skepsis til Jesus. Vil han oss vel med sine bud? Kan vi stole på at hans frelsesvei holder?

Denne predikanten viser så hvordan skepsis mot Jesu bud gir seg utslag i abort:

Mange reagerer på det høye antallet aborter, men det skyldes ikke først og fremst en bestemt lov, men at så mange ikke vil være med på at det femte bud også gjelder for ufødte barn.

Han tar så opp det fjerde bud og de uverdige forhold for eldre, og det tredje bud som viser seg i misbruk av søndagen. Deretter viser han hvordan skepsisen mot Jesus ytrer seg også som tvil på frelsen av nåde ved tro i dåpen.

### Rett

Jesus sier i teksten at «...retten får jeg fordi jeg går til Faderen så dere ikke lenger ser meg...» (v.10). Dette verset er tydelig reflektert hos to av kvinnene og tre av mennene. Det er ingen påfallende ulikheter mellom kjønnene i utfoldelsen av dette markert kristologiske verset.

### Dom

Fire av kvinnene og tre av mennene tar opp dette verset hvor Jesus sier at «denne verdens fyrste er dømt» (v.11). En av disse tre mennene snakker om at dommen ikke bare vil ramme «denne verdens fyrste», men også mennesker:

Og noen får oppleve Guds inngrep, oppleve at Gud forandrer livet, mens andre roper: Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?

To av de fire kvinnene som tar opp domstanken sier at dommen vil ramme også mennesker:

- 1) Talsmannen viser oss at Gud har rett til å domme oss.
- 2) Det finnes en dom. Den felles over «denne verdens fyrste» ...Det er han som regjerer over de harde hjerter, de som står Guds ord imot, de vantro sinn.

Her er visse nyanser å merke seg: Den første av kvinnene bruker domstanken inkluderende: Vi skal alle dømmes. Den andre kvinnen snakker derimot mer grensesetten-

de om «de» som «denne verdens fyrste» regjerer over. Tilsvarende taler mannen om «noen» og «andre».

### *Sammenfatning*

Det virker ikke som om det er tydelige forskjeller mellom kjønnene i måten de omgås innenfor/utenfor-aspektet i vers 9 og 11. En kvinne og én mann sier eksplisitt at dommen vil sette skille mellom mennesker. Det er for øvrig flest kvinner som nevner både synden og dommen. Den predikanten som stikker seg mest ut er mannen som benytter anledningen til å ta for seg enkeltsynder, blant annet abortsaken. Kan hende ville ikke en kvinne kunne behandle dette spørsmålet like summarisk?

## II b Ti prekener over Matt 25, 31–46

Den andre gruppen jeg har undersøkt er ti eksamensprekener fra Menighetsfakultetets Praktikum, våren 1997. Prekenene er levert skriftlig av fem kvinner og fem menn. Aldersmessig er de fleste av disse mellom 25 og 30 år. Det er vesentlig yngre predikanter vi her møter. Teksten som alle tok utgangspunkt i var den store domsscenen og de kjente ordene «om en av disse minste» i Matt 25, 31–46. Kategoriene som ble undersøkt var de samme som ovenfor, bortsett fra at kategorien «synd, rett, dom» var erstattet av «innenfor/utenfor». For å skjule kandidatens identitet er alle sitat gjengitt på bokmål.

### *Inklusivt språk*

Det gir liten mening i å undersøke bruken av inklusivt språk om Gud ved denne teksten som først og fremst er kristologisk. Her er det den andre person i guddommen, Jesus/Menneskesønnen/»kongen», som er det dominerende guddommelige subjekt; og Jesus kalles «han» av alle.

### *Narrativ preken*

Heller ikke i denne gruppen har noen valgt en prekenform med narrativ hovedstruktur.

### *Selvbiografisk materiale*

Ingen av mennene har med selvbiografisk materiale i sin preken. Det har derimot to av kvinnene:

- 1) I løpet av skolegang og studier må man gjennom en del muntlige eksamener. Jeg har hatt en del av dem. Jeg var mest nervøs for de eksamenene hvor det var en ukjent lærer eller professor som skulle spørre meg ut. De gangene læreren var en jeg kjente eller hadde snakket med tidligere, var jeg mye roligere.
- 2) For ikke så lenge siden fikk jeg en telefon fra en bekjent ... Hun lurte på hvor det var blitt av meg, for hun hadde ikke sett meg i kirken på en stund. Hun hadde sett meg, og hun spurte etter meg. Mer skulle det ikke til for å gjøre meg glad den dagen.

Mens mennene altså ikke forteller om egne opplevelser, nevner disse to selvopplevede situasjoner/episoder som involverer deres eget følelsesliv. Det kan videre være verd å notere seg at kvinnene ikke opptrådte som den sterke eller overlegne part i noen av tilfellene som de fortalte om.

### *Bilder/fortellinger*

Tre av mennene har med slikt materiale i sin preken. Den ene forteller en helgenlegende om Martin av Tours som deler kappen sin med en fattig tigger. Den andre får i møte med domsscenen i teksten en assosiasjon til Pesten på 1300-tallet. Pesten var dommer, og dommen var smerte og død. Den tredje formidler et liknende bilde: Han ser for seg en nazi-offiser i en konsentrasjonsleir som sender fangene til høyre eller venstre, til liv eller død.

To av kvinnene bruker bilder og fortellinger i sin preken. Den ene gjør dette forholdsvist utførlig ved å ta med to situasjons-skisser, og dessuten tre vers av Jens Bjørneboes dikt «Mea maxima culpa». Også en



tredje kvinne bruker dikt: Hele hennes preken har flettet inn Edvard Hoems «Den fattige Gud» som en tverrstruktur, og hun synger selv det siste verset. Her kan poesien skape noe av den samme «fargeleggende» effekt som et bilde.

### Tiltaleformer

To av kvinnene har tiltaleformer som fungerer primært *inkluderende*, som f.eks.: «Du har nok hørt ...». Bare en av mennene har det samme.

Ved den *appliserende* tiltale finner vi et tilsvarende kvinnelig overtak. Bare én mann, men to kvinner henvender seg til menigheten i den hensikt å ville applisere evangeliet på tilhørerne. Begge kvinnene gjør dette gjennom et inkluderende «vi». Hos den ene skjer dette slik:

Derfor skal vi våge å tro at når tidslinjen har nådd sitt endepunkt, vil vi få høre ordene fra dagens tekst: Kom hit, dere som er velsignet av min Far, ...

Derimot dominerer mennene hva angår tiltaleformer som står i en *utfordrende* sammenheng. Bare én av kvinnene, men to av mennene har slik tiltale. Den ene mannen bruker denne formen særlig ofte og på en svært profilert måte, for eksempel slik:

«Hvor går du? Hvilken retning har livet i forhold til tilværelsens midtpunkt: Kristus?»

Tendensen er forholdsvis klar: Kvinner tiltaler menigheten oftere enn menn, og deres tiltale har en mer inkluderende og appliserende funksjon enn mennenes. Hos mennene derimot dominerer den utfordrende tiltale.

### Tekstens ekskluderende side

Matt 25, 31–46 er prekentekest på Domssøndagen. Skillet mellom et «innenfor» og et «utenfor» i forhold til Guds rike er enda klarere framme her enn tilfellet er i den andre gruppens prekentekest fra Joh 16.

Hvis kvinner mer enn menn vektlegger personlige relasjoner i sin forkynnelse, mens menn er mer opptatt av tekstens «saklige» budskap, kan vi forvente at skillet utenfor/innenfor er tydeligere tegnet hos mennene enn hos kvinnene. Et forbehold må legges til her: Siden dette er eksamensprekener ved Praktikum på Menighetsfakultetet er det grunn til å tro at kandidatene vil være forholdsvis «lojale», og nøle med å gå i rette med en brysom bibeltekst.

Alle kvinnene gir da også videre tekstens klare skille mellom «utenfor» og «innenfor». Det gjør også de fem mennene, men én av disse polemiserer samtidig mot teksten på dette punkt. Hans preken har en tendens i retning «apokatastasis», læren om alle tings gjenopprettelse.

Dette er en vanskelig tekst å preke over. Og fire av kvinnene gir da også tydelig uttrykk for at dette kjennes svært ubehagelig:

- 1) Jeg liker ikke å tenke på ..... ordene «dom» og «straff», og jeg skulle ønske at jeg slapp å snakke om dem.
- 2) Dom – et ord som gir meg frysninger på ryggen.
- 3) Jeg kan ikke fri meg fra ubehaget ved å se meg selv stå fremfor en høy trone med en alvorlig dommer som spør. «Hvor var du da jeg trengte deg?» Det er en skremmende tanke.
- 4) Det er med blandede følelser jeg står her i dag.

Også tre av mennene kjenner et tilsvarende ubehag:

- 1) Bildet av Dommen .... er litt ubehagelig.
- 2) Jeg er så redd for å være en geit.
- 3) For meg er det uansett noe skremmende over Jesus i denne teksten. Det at jeg skal dømmes, og at dommen er evig glede eller evig straff, trer så klart frem.

Disse prekenene gir altså ikke grunnlag for å påstå at kvinners forkynnelse demper ned skillet mellom «utenfor»/»innenfor». Snarere tvert imot: Det er en mann som går lengst i retning av å antyde en løsning i form av apokatastasis.

Kvinnene later derimot til å komme til rette med domstanken ved at de, mer enn

mennene, gir uttrykk for et personlig ubehag over å måtte forkynne om dette. Dessuten snakker to av mennene primært om frykten for sin egen dom, mens det samme gjelder for bare en av kvinnene. Kvinnenes ubehag er her mer solidarisk.

### III Sammenfatning

#### *Relasjoner*

I hovedsak mener jeg gjennom min undersøkelse fra dagens Norge å kunne påvise noen av de samme tendenser som Sanders gjorde i USA i 1986, slik de beskrives gjennom stikkordene: relasjoner, bilde/fortelling og inklusivt språket. Men bildet er ikke entydig.

For det første viser også mitt materiale hvordan kvinner i sin forkynnelse legger mer vekt på menneskelige *relasjoner* enn menn. Dette kommer særlig til uttrykk i bruken av *selvbiografisk* materiale. Selv om det samlet sett ikke er radikalt flere kvinner (3) enn menn (2) som gir videre historier fra sitt eget liv, så er det likevel mulig å se klare ulikheter i måten kvinner og menn forteller om seg selv på. Kvinner forteller om episoder der de er blitt følelsesmessig involvert, mens menn mer forteller hvordan de har tenkt. Det er videre verd å legge merke til at samtlige kvinner forteller om seg selv i en situasjon hvor de fremstår som trengende eller underlegne. Samlet sett fremstår både det emosjonelle drag og den lave plasseringen av seg selv i det sosiale hierarki som en invitasjon til nærhet og relasjon.

Kvinnens preferanse for relasjonene viser seg også i måten de bruker *tiltaleformen* på. For det første er denne formen vanligere hos kvinner enn hos menn. Dessuten er tiltalens språklige funksjon annerledes. Mens kvinner bruker tiltalen mer i inkluderende og appliserende hensikt, synes menns tiltale å være av mer utfordrende karakter.

Det har imidlertid ikke vært mulig å påvise at kvinners tilbøyelighet til å tenke relasjonelt fører til at deres forkynnelse bygger ned tekstenes *ekskluderende* trekk. Det ser derimot ut til at kvinnene i større grad enn menn uttrykker en personlig motvilje mot denne side ved tekstene.

#### *Bilde/fortelling*

Også under stikkordet bilde/fortelling kan det være mulig å peke på forskjeller mellom kvinner og menn, men denne er ikke omfattende hva omfanget angår. 10 kvinner og 8 menn bruker slikt materiale i sine prekener. Men tre av kvinnene har dessuten latt denne type kreativt materiale prege prekenen på en mer original og gjennomgripende måte enn det tradisjonelle prekenkonseptet der bilder og fortellinger kommer inn som illustrerende eksempler på prekenens hovedtanker. Ingen av mennene har et tilsvarende radikalt brudd med tradisjonen.

Det må ellers sies å være påfallende at den «rene» narrative preken ikke finnes hos noen, verken kvinner eller menn. Denne store homiletiske «vekkelsesbølge» fra 80-tallet later ikke til å ha særlig breddevirkning verken i det eksisterende eller det kommende presteskap.

Det fortellende drag ved de norske prekenene er gjennomgående svakere enn i de prekener fra USA som Sanders undersøkte. Dette viser seg ved mindre bruk av både fortellinger og selvbiografisk stoff. Delvis kan dette forklares ved å vise til at de amerikanske prekenene er holdt innenfor «black tradition», og der står både fortellingen og vitnesbyrdet sterkt. Men amerikansk forkynnelse er kanskje generelt mer «livsnær», og derfor også mer fortellende, enn den norske?

#### *Inklusivt språk*

Dette er et tema som har vært mye fremme i debatten både innenfor og omkring den feministiske teologi. Vi kunne derfor for-

vente å finne en tendens i retning av at flere kvinner enn menn taler konsekvent inklusivt om Gud. Dette var tilfellet i Sanders' undersøkelse. Men det har ikke slått til i de norske prekenere jeg har tatt for meg. Her var imidlertid materialet lite, siden bare den ene gruppen med 16 prekenere var relevant å undersøke.

## IV Vurdering

Kvinner og menn lever nok ikke i hver sin verden, men de har til en viss grad ulike måter å kommunisere på, ulike verdier og kultur. Vi kan snakke om ulike *dannelsesstradisjoner* (jfr. Løvland og Tønnesen 1997:67–72). Menn er mer preget av en *figurativ* dannelsesstradisjon hvor kunnskapsformidlingen primært forholder seg til «objektive» og «faste» størrelser som fakta og begreper, og mindre til den «subjektive» og «flytende» menneskelige erfaring. Kvinner later derimot til – i større grad enn menn – å reflektere en *operativ* dannelsesstradisjon som søker å bygge bro mellom «lærestoff» og menneskelig erfaring. Her vil formidlingen gjøre mer bruk av fortellingsstoff, selvbiografi og estetiske virkemidler enn i den figurative dannelsesstradisjon. *Retorisk* vurdert har den operative dannelsesstradisjon klare fortrinn. Den er utvilsomt best i stand til å fange og beholde oppmerksomheten.

Men dette har ikke bare med retorikk å gjøre. Dette handler også om *teologi*. Prekenen skjer under *inkarnasjonens* fortegn. Guds ord skal vinne skikkelse i hele menneskets livsrom, altså også i tanker, følelser og erfaring. Kvinners prekenform, med sin tendens i retning av den operative dannelsesstradisjon, ivaretar dette inkarnatoriske anliggende på en bedre måte enn menn tradisjonelt har gjort.

Kvinnens forkynnelse reflekterer også troens *felleskapsdimensjon* på en mer omfattende måte enn menns. Gudstjenesten og

kirkerommet kan lett oppleves som et auditorium der den ene belærer de mange. Teologisk sett dreier det seg derimot om et lokalt uttrykk for Jesu legeme i verden, et stykke *koinonia*. Evangeliet har allerede fra begynnelsen av en relasjonell side. Det ser ut som om kvinner, i større grad enn menn, lar dette *koinonia* komme til uttrykk i sin forkynnelse. Slik løfter de fram en teologisk sannhet som lenge har vært neglisjert i vår individualistiske, vestlige kristendomsform.

Representerer da kvinners forkynnelse bare en vinning? I hovedsak: ja. Men på ett punkt er jeg usikker. Det gjelder bruken av *selvbiografisk materiale* der predikanten gir av seg selv og sine følelser, slik kvinner synes å gjøre i større grad enn menn. På den ene side har Thomas Troeger opplagt et poeng når han går inn for det han kaller «a poetics of personal authenticity», fordi de objektive sannheter på denne måten får *eksistensiell relevans* (Troeger 1994:60). Dette handler ikke bare om retorikk eller kommunikasjon, men i høyeste grad også om teologi. På den annen side er det imidlertid alltid en fare for at predikanten stiller seg mellom budskapet og tilhørerne på en forstyrrende måte. Predikanten er nemlig en kjent person, og hennes (!) opplevelser, og ikke minst følelser, er så interessante og skaper så mange assosiasjoner hos tilhørerne at de lett blir hengende i hennes verden, og ikke ført videre. Selvbiografisk stoff har en særlig tendens til å flytte oppmerksomheten andre steder enn beregnet (jfr. Buttrick 1987:141f). Predikanten kan nok lykkes med å vekke oppmerksomhet og gjenkjenning. Kanskje kan hun til og med bygge relasjoner. Men prisen for disse i og for seg prisverdige tiltak kan bli for høy.

Tidligere har jeg henvist til Christine Smiths karakteristikk av prekenen som «*fundamentally a relational act*» (min utheving). Etter mitt syn er dette en diskutabel påstand. Prekenens mål kan ikke primært være å bygge fellesskapet med tilhørerne, men å slippe teksten løs på dem.

## V Epilog fra Sverige

Etter at arbeidet med denne artikkelen ble fullført, er en svensk doktoravhandling i nordisk språk med interesse for vårt tema-felt offentliggjort. Det dreier seg om en studie med tittelen *Att övertyga från predikstolen* av Barbro Wallgren Hemlin. Hun tar for seg prekener holdt av 45 prestere (35 menn og 10 kvinner) innen Svenska Kyrkan med utgangspunkt i samme tekst («Den kloke forvalteren» i Lk 16,1-8), og undersøker hvilke «retoriske strategier» de bruker for å overbevise sine tilhørere om budskapets sannhet og relevans. Hemlin legger særlig vekt på å sammenlikne kvinner og menns forkynnelse, men ser også på variabler som alder, by/bygd og prestenes kirkelige tilhørighet (f.eks. «gammalkyrklig», «folkkyrklig»).

Hemlin arbeider i stor grad kvantitativt, og hennes undersøkelse kan generelt sies å avsløre til dels dramatiske forskjeller mellom kvinner og menn. Det viser seg f.eks. at mennene langt oftere enn kvinnene benytter seg av en autoritetsorientert *ethos*-argumentasjon, der de henviser til autoriteter som sin egen person, Gud eller Bibelen. Likedan formidler mennene et tydelig mer autoritært og dømmende gudsbilde. Kvinnene ser derimot Gud mer som den store velgjører. (Hemlin 1997: 182). Hemlin dokumenter videre at kvinnene i større grad enn mennene gjør bruk av en *logos*-argumentasjon med vekt på fornuftsbasert tankeføring og eksegetisk grundighet (Hemlin 1997: 201). Mennene gjør derimot mer bruk av en *pathos*-argumentasjon som retter seg primært mot følelsene, enten ved hjelp av trusler/advarsler, løfter eller ved å heve stemmen. Særlig stor er forskjellen hva angår truende/advarende henvisninger til regnskapets krise. 80% av mennene bruker slik argumentasjon, mens det samme skjer hos bare 10% av kvinnene. Kvinnene har også en tydelig tendens til å omtale døden i form av formildende omskrivninger. Mennene derimot fører en krassere tale

om de siste ting. (Hemlin 1997: 226-228).

Det kan tilsynelatende virke overraskende at kvinner bruker mer *logos* og menn mer *pathos* i sine forsøk på å overbevise. I følge tradisjonelle forventninger skulle det være omvendt. Hemlin forklarer imidlertid denne forskjell langt på vei ved å vise til at de fleste kvinnene i undersøkelsen er yngre prestere i det konservative Gøteborg stift. Disse kvinnene er under stadig kritisk observasjon fra omgivelsene, og har dermed et legitimeringsbehov. En grundig argumentasjon og eksegetisk farsøke får derfor en sentral plass i deres preken, mens det blir mindre nærliggende å henvise til egen autoritet eller appellere til følelsene. Hemlin viser også til at kvinner generelt er mer preget av «ordentlighet och försiktighet» enn menn (Hemlin 1997: 252).

Hemlin dokumenterer også at kvinner mer enn menn vektlegger de menneskelige relasjoner i sin forkynnelse. Hele 50% av kvinnene, men bare 3% av mennene er på ulikt vis innom den tolkning at den kloke forvalteren gjennom sin handlemåte viser at han velger relasjoner fremfor penger. (Hemlin 1997: 116).

Dette relasjonelle trekk mener jeg også er dokumentert i min egen undersøkelse. Denne tendens kan også sees bakom den store forskjell mellom kvinner og menn hos Hemlin i omtalen av regnskapet og døden. Her har de svenske kvinnene en klart mer «ivaretagende» og «mykere» form enn sine mannlige kolleger, og det i en langt sterkere grad enn det jeg fant i min undersøkelse. Generelt fremtrer forskjellen mellom kvinner og menn som tydeligere i Sverige enn i Norge. Her er det imidlertid viktig å merke seg at de fleste svenske predikantene er fra Gøteborg stift, der det finnes et sterkere innslag enn ellers i Sverige av eldre menn innenfor den «gammalkyrkliga» retning.

## Litteratur

- Bull, T.: «Kor står – og kor går - språk- og kjønnsforskning?» i *Språk, språkbruk og køn*, Association Suedoise de Linguistique Appliquée, ASLA:s skriftserie nr. 5, Uppsala, 1992.
- Buttrick, D.: *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia, 1987.
- Esslinger, R. L.: «Narrative and Imagery» i dens.(ed.): *Intersections. Post-Critical Studies in Preaching*, Grand Rapids, 1994, s. 65–87.
- Hemlin, B.W.: *Att övertyga från predikstolen*, Nora, 1997.
- Hunter, E.: «Weaving Life's Experience into Women's Preaching», *The Christian Ministry*, 1987, Vol. 18, s. 14–17.
- Ivarsson, H.: *Predikans Uppgift* (2. fork. utg.), Lund, 1972.
- Lawless, E.: «Not So Different a Story After All: Pentecostal Women in the Pulpit» i Messenger, C.: *Women Leadership in Marginal Religions*, Urbana, 1993.
- Løvland, A. og Tønnesen, E. S.: *Fiksjon og fakta i lærebøker*, KULTs skriftserie nr. 76, Noregs Forskningsråd, Oslo, 1997.
- Lowry, E. L.: *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form*, Atlanta, 1980
- Miles, M.: *Image as Insight*, Boston, 1985
- Norén, C.M.: *The Woman in the Pulpit*, Nashville, 1992.
- Purvis-Smith, V.: «Gender and the Aesthetic of Preaching», *Journal of Women and Religion*, 1992, Vol. 11, s. 74–83.
- Sanders, C.J.: «The Woman as Preacher», *Journal of Religious Thought*, 1986, Spring-Summer, s. 6–23.
- Smith, C.M.: *Weaving the Sermon. Preaching in a Feminist Perspective*, Louisville, 1989.
- Tannen, D.: *Det er ikke det jeg sier. Når menn og kvinner snakker sammen*, Oslo, 1992
- Troeger, T.: «A Poetics of the Pulpit for Post-Modern Times», i Esslinger, R. L. (ed.): *Intersections. Post Critical Studies in Preaching*, Michigan, 1994, s. 42–64.

# En tid til å le

## Litt om humor i forkynnelse, undervisning og sjelesorg

Hvis Gud finnes, må han ha en fantastisk humoristisk sans.

Tenk bare på flodhesten, en må være utrolig morsom

for å skape noe sånt. Om sjiraffen sa vel Gud:

'Mal på ham noen prikker, og strekk halsen et par meter.'

*Fofatteren og humoristen Per Inge Torkelsen*

(I følge St. Olav nr. 9/1991:9).

Av John Steinar Jacobsen

Viborg-bispen Georg S. Geil hadde gjennom årene dannet seg den oppfatning at mennesker som mangler humor i grunnen burde tilkjennes en form for uførepensjon. For det er noe invalidiserende i ikke å ha humor. Den som ikke har det, kommer så lett til å forveksle to ting: i stedet for å ta sine oppgaver alvorlig, tar man seg selv høytidelig. «Gud selv må have humor. Ellers hadde han aldri kunnet holde oss ud» (Geil 1990: 55). Jeg tror også at Gud har humor – og at han unner oss å ha det moro. «Se, jeg vil reise opp igjen Jakobs telt. .... Derfra skal lovsangen stige og lyden av folk som skjemter og ler», sier Herren når han lover at hans folk skal få vende hjem fra Babylon (Jer 30,19). Senere synger salmisten om hjemkomsten: «Da fyltes vår munn med latter, vår tunge med jubelrop» (Sal 126,2).

### 1. Å forkynne med alvor og humor

Hvis skjemt og latter kan forenes med lovsang, kan de også forenes med kristen forkynnelse. John R. W. Stott understreker i sin homiletikk *I Believe in Preaching* den store verdi humoren har når den får sin rette plass. De færreste klarer å konsentrere seg mentalt lenge om gangen, men en morsom

historie kan få oss til å slappe av og skjerpe oppmerksomheten. Den lune humor har også evne til å bryte ned noe av folks motstand mot kristentroen. Når vi ler, løser vi opp i spenninger. Ikke minst kan en god latter stikke hull på det pompøse og oppblåste. Humor må derfor ikke forbys på prekestolen, forutsatt at det er oss selv vi ler av. Latteren setter oss i stand til å ta inn over oss hvem vi er som falne mennesker og styrker lengselen etter hva vi kan bli. Derfor skal vi med glede ta humoren i bruk i evangeliets tjeneste (Stott 1982: 291f).

#### a. Kopper man ikke kan drikke av

Stott nevner altså bl.a. historier, og de folkelige og visdomsfylte fortellingene får ofte sagt mye på en morsom måte: *Det var under Lofotfisket, og alle fiskerne gikk til kirken søndag. I den store Lofotkatedralen i Kabelvåg var det andektig stemning. Presten visste at han snakket til fiskere. Han benyttet derfor anledningen til å tale ut fra skriftstedet der fiskerne forlater sine garn ved Genesaret sjø for å følge Jesus. Etter gudstjenesten forlater alle kirken, unntatt én. Gamle Ovedius sitter bakerst i kirken og grubler. Etter en stund går han frem til presten og spør forsiktig om det virkelig var så at fiskerne hadde forlatt sine garn for å følge Mesteren. – Ja, det var nok så, svarte presten. – Det*

var kanskje til dels nye garn òg? undret Ovedius..... (Arntzen 1996: 66).

God humor får oss til å se de rette proporsjoner, men den er aldri ute etter å gjøre fortred eller å gjøre seg vittig på andres bekostning. Derfor får vi den største respekt for gamle Ovedius, selv om han får seg til å sette den evige salighet opp mot verdien av muligens til dels nye torskegarn. Han levde tydeligvis i en tid da det å gå til innkjøp av et nytt garn var et nøye gjenkomstenk økonomisk løft, en begivenhet. Det var brudd på fiskerens første bud å forlate bruket.

En annen avdød jysk biskop fortalte en gang fra en trikketur i København. Han var kommet til å sitte vis-à-vis en meget lite edru herre som sa til ham: *– Hvor er du grim! Hvortil biskopen måtte svare: – Ja, det er meget muligt, men jeg kan jo egentlig ikke selv gøre for det! Da falt neste replikk fra gjenboeren: – Nej, men du kunne være blevet hjemme! I selve situasjonen ligger det en porsjon humor. Ved at vedkommende biskop selv fortalte den, fikk den sitt streif av humor, kommenterer Georg S. Geil, som også legger til et eksempel fra eget bispeliv: I præsteår på landet ville jeg engang ved en børnegudstjeneste 'varme børnene op' med et par gåder. En af dem lød: Hvad er det for kopper, man ikke kan drikke af? Jeg havde til svar ventet ordet skoldkopper – eller edderkopper. Men en lille fyr skar igennem kirkens rum med sit geniale svar. Han sagde: Biskopper! Siden er jeg blevet klar over, at der er adskilligt andet, biskopper heller ikke kan, foruden det at drikkes af! (Geil 1990: 56.59f). Noe av det mest befriende ved humoren kommer frem når et menneske slik kan gjøre seg selv uhøytidelig gjennom den. Det gjør forkyntelsen varm.*

### b. En tid til å gråte, en til å le

Alt har sin tid, sier Forkynneren. Det er «en tid til å gråte, en til å le» (Fork 3,3). Vi skal med andre ord ikke le når som helst eller av hva som helst. Humor må ikke forveksles med det frivole eller med forflatning. Der er

tema vi skal vokte oss for å spøke med, og der er situasjoner hvor det ikke sømmer seg å vekke latter. Hvis vi med humor *trivialiserer* f. eks. talen om dommen og døden, om frelse og fortapelse, da risikerer vi at tilhørerne slutter å ta oss alvorlig. I så fall kan vår tjeneste bli like ineffektiv som Lots. Da han formante svigersønnene sine til å dra bort fra Sodoma fordi Herren ville ødelegge byen, trodde de at han drev gjøn med dem (1 Mos 19,14).

Men når Guds rike består i rettferdighet, fred og glede i Den hellige Ånd (Rom 14,17), må også humoren kunne være med. Brukt på rette måten kan humor understreke budskapet, som i dette eksemplet fra en preken av tidligere sokneprest Steinar Ihle: *Teksten var om Sakkeus (Luk 19,1–10), og innledningsvis fortalte Ihle om en far som hadde lest eventyr for sin 5-årige sønn en ettermiddag. Han hadde dramatisert De tre bukkene Bruse og trollet så godt han kunne. Men på sengekanten om kvelden skulle faren lese fra barnebibelen, om Sakkeus, for sønnen. Faren gjorde et lite opphold i beretningen da han kom dit hvor det står at Jesus så opp og fikk øye på overtolleren Sakkeus der oppe i morbærtreet. – Hva tror du Jesus sa til Sakkeus? spurte faren. Gutten tenkte seg om, så kom det, meget dramatisk: – Jeg tror han sa: 'Nå kommer-jeg-og-tar-deg!' – Et glimrende utgangspunkt for en preken som ville korrigere en bare så altfor utbredt oppfatning av Jesu holdning til oss syndere!*

### c. Humor i Bibelen

'Hvilken bok synes du er den morsomste i Bibelen?' Mange bibellesere stiller seg nærmest uforstående til et slikt spørsmål. For vanligvis legger vi vår humoristiske sans til side når vi åpner Bokenes Bok. Vi er forberedt på at tekstene kan inspirere oss, gi håp og glede, eller at de kan få oss til å føle skam og skyld – men neppe at de vil få oss til å le. Men den amerikanske filosofiprofessor, kvekeren Elton Trueblood, lister i sin bok *The Humour of Christ* opp ikke mindre enn tretti humoristiske passasjer bare i de

synoptiske evangeliene (Trueblood 1965: 6). Trueblood vil utfordre den gamle forestilling om en Jesus som aldri lo eller fikk sine tilhørere til å le. Det viser seg at Mesteren f.eks. tar *komiske overdrivelser* i bruk når han stiller fariseerisk hovmot og dømmesyke til skue. Vi må jo le når et menneske først siler ut den minste mygg når han skal drikke av kruset sitt – for deretter å forsøke å sluke en hel kamel med hud og hår (Matt 23,23f)!

Jesus viser at det heller ikke er til å komme fra at humor også kan ramme, noen ganger så det svir. Humor er med andre ord ikke bare til å le av. Som Piet Hein sier: «Den som kun tar spøk for spøk og alvor kun alvorlig, han og hun har faktisk fattet begge deler dårlig». Det er komisk, men ikke nødvendigvis lattervekkende, når et menneske med en solid bjelke i eget øye gir seg til å lete etter en flis i en annens (Matt 7,3)! Når slike tekster opptrer som kirkens prekentekster, fungerer de nærmest som moralske bananskall. De ligger der for (om mulig) å få oss ut av balanse når vi farer frem som stive regelryttere og voktere av andres moral.

Som påpekt av Tor Johan S. Grevbo her i tidsskriftet tidligere, varierer naturlig nok oppfatningene av hva som kan kalles humor i Bibelen. Bl.a. kan ulike humorforståelser gjøre seg gjeldende. Dessuten er vi avhengig av grunnspråkene (Grevbo 1991: 28). En grunn til at vi ofte overser humoren i Bibelen, er nemlig at humor hører til det som er vanskeligst å oversette. Vanskelighetsgraden avhenger av «the level of linguistic play involved in the wit or humor» (Ellington 1991: 301–313). John Ellington, som er oversettelseskonsulent i UBS, peker for det første på at kategorien 'spill på lydlikheter' (*phonological or phonotactical play*) er en type humor som er ytterst vanskelig å oversette. Vi kan evt. ty til fotnoter, som både NB88 og NO78/85 gjør f.eks. til 1 Mos 2,23b (*ishl – isha*). 'Ordspill' (*morpho-syntactic play*) er en annen kategori, og den stiller oversetterne på nesten like store prøver. Et av Johannesevangeliets særtrekk er som

kjent bruk av ord med dobbel betydning (polysemi), men det er sjelden vi finner noen én-til-én korrespondanse mellom elementer med samme doble betydning i to ulike språk. Det mest kjente eksempel er Jesu ord til Nikodemus om å bli født *anåthien* (på ny/ovenfra, Joh 3,3). Noe tilsvarende ord med samme dobbelte betydning har vi ikke på norsk. Likevel har verken NO eller NB spandert på oss noen forklarende fotnote i dette tilfellet. Den tredje kategorien humor – som Ellington kaller *rhetorical play* og hvor han plasserer både ironi, satire, karikatur, hyperbolisme (overdrivelser) og meiosis (understatement) – er imidlertid noe lettere å overføre til andre språk. Men også her kan det være nødvendig at oversetterne gir oss et signal. I 2 Sam 6,20 er Mikal, Sauls datter, så ironisk at det grenser til sarkasme når hun tar imot kong David med følgende ord: «Hvor ærefullt Israels konge oppførte seg i dag, da han viste seg naken for øynene på tjenestejentene til mennene sine, slik som lettsindige folk pleier å gjøre!» Her mangler NO det utropstegnet som NB har og som i dette tilfellet kanskje er eneste mulighet til å signalisere den sarkastiske tonen.

Humor kan altså være så mangt, og der er mange slag i Bibelen. Dermed har vi antydnet at predikanter har solid bibelsk dekning for det å bruke humor også i forkynnelsen. Men det betyr ikke uten videre at vi skal etterape alt ukritisk. Jeg tror f.eks. at vi skal unngå *sarkasmer* – selv om de finnes i Bibelen. De er så kalde at de kan gi frostskafer blant tilhørerne. *Satire* krever også varsomhet, for den har en tendens til å tillegge andre mennesker de ubehagelige sider vi har oppdaget hos oss selv. Likeså skal vi være edruelige i bruken av *ironi*, men mye tyder på at nettopp ironien var et av Jesu skarpeste humoristiske våpen. F.eks. i Mark 7,9 er det helt tydelig at Jesus mener akkurat det motsatte av hva han sier til fariseerne og de skriftlærde: «Ja, dere får det fint til! Dere opphever Guds bud, så dere kan følge egne forskrifter.»



### d. Fra Pontoppidan til Skjevesland

Jeg tror Bibelen bruker varierte former for humor rett og slett fordi humoristisk sans hører til det sant menneskelige. Humoristisk sans er blant de egenskaper som skiller mennesket fra andre primater. Men *holdningen til humor* har likevel variert gjennom historien – også i norsk prekenhistorie. Når f.eks. Einar Molland skriver om den johnsonske vekkelsen, nevner han at vekkelsens ethos var preget av en temmelig dyster pietisme. Likevel ivrer flere memoarforfattere etter å fortelle at de husker bestemte anledninger hvor Johnson skal ha ledd hjertelig. En slik iver tar Molland som det beste bevis på at *det* gjorde ikke Johnson ofte! Samtiden kjente ham som en alvorsmann «som med gråtende stemme forkynte avgjørelsens alvor» (Molland 1968: 37f).

Hvis det er rett at Johnsons forkynnelse ikke bar særlig preg av hans humoristiske sans, føyde han seg pent inn under Erich Pontoppidans forkynnerideal. Prekenen i kirken skulle nemlig være preget av alvor – ikke bare i sak, men også i tone. Først og sist må predikanten «holde seg til hovedsaken, og fremholde den på en alvorlig, omhyggelig og kjærlig måte». Når man vil røre hjerterene, skal det skje «uten lettsindig skjemtende ord, som virker forbitrelse istedenfor oppbyggelse». Man må tale «i dypt alvor», så Guds ord ikke gjøres til en komedie (Pontoppidan 1757/1986: 200). De som har en jovial og munter natur, bør se seg vel for, så de heller ikke i selskaper o.lign. ytrer noe lettsindig eller narraktig. Den slags spøk sømmer seg ikke for kristne: «Den gave å agere lystig person, å komme med mange innfall som kan få hvermann til å le, bør en lærer ikke legge vinn på eller anse passende for seg. For når folk siden hører ham i kirken tale i en helt annen tone (sic!), da blir de forvirret i sine begreper om hans personlige karakter, og hans ord bærer ikke full frukt hos dem. Et kløktig, men ganske uskyldig innfall, en merkelig eller fornøyetlig historie må gjerne komme over en prests lepper.

Men han bør aldri søke sin lyst eller ære i å gjelde for å være en spøkefugl, eller å komme med mange ord som ikke på noen måte kan bringe en eller annen god lærdom, formaning eller oppmuntring» (samme: 124f). Pontoppidan har likevel syn for det 'å krydre' sin preken «for å vekke oppmerksomhet, og for at folk skal like å høre på». En del mennesker vinnes, opplyses og styrkes aller best på den måten, mener han. Det nytter ikke bare med «tørre teser og definisjoner og regler» fra prekestolen. Men det krydder Pontoppidan anbefaler i prekenen, er ikke humor, men «noen få historiske lignelser og sentenser fra vise menn. De må være utsøkte, og særlig hentes fra Bibelen» (samme: 192f). Noe syn for at *Bibelen selv* inneholder humor, synes Pontoppidan ikke å ha.

Det har derimot Olav Skjevesland, som har gitt oss den ferskeste prekenlæren her på berget. I *Det skapende ordet* er humor i forkynnelsen sett som et frihetstegn, som «et mentalt pustehull», «en del av Guds barns herlige frihet» (1995:197f). Og når han legitimerer humoren, viser Skjevesland til Det nye testamente. Der finner han at Jesu forkynnelse er preget både av treffende humor, bekymringsløs glede og generøs åpenhet (Matt 5,39ff; 6,25ff; 7,3f). Riktignok avgrenser Skjevesland seg både mot ironi og sarkasme, og han presiserer med rette at den gode humor må sikte på å åpne for prekenens hovedsak. Men der slike hensyn blir ivaretatt, er det «bare av det gode når forkynnelsen har et drag av humorens frigjørende og avvæpnende kvaliteter – ikke av den rå latter, men av lunheten, underfundigheten, smilet». Paulus og medarbeiderne hans ønsket ikke å herske over menighetene, men være «medarbeidere som vil hjelpe dere til glede» (2 Kor 1,24), minner Skjevesland om, og slutter seg til Rudolf Bohren som hevder at en predikant er en «humorist av høyere orden». Men Skjevesland siterer også homiletikeren David Buttrick: «Hvis du av naturen er en morsom person, vil ditt problem være å kontrollere det. Hvis du av naturen ikke er en morsom person, ikke

prøv!» Predikanter må kombinere sin retoriske beredskap med tilstrekkelig grad av selvinnsikt. Det har Skjevesland naturligvis rett i. Vi må ikke forsøke å være andre enn de vi er, men på den annen side trenger vi kanskje ikke å være så morsomme som personer for å kunne skape trivelige situasjoner.

## 2. Elsker å lære, men hater å bli undervist?

Den som forkynner det glade budskap, kan ikke unngå å slå på gledens strenger. Men også i kristen undervisning har humoren et vesentlig bidrag å gi.

Winston Churchill skal ha sagt at *I love to learn, but I hate to be taught*. Kanskje hadde han vært utsatt for en humørløs og belærende undervisning? Det er tragisk hvis vitebegjærlige barn og unge kjeder seg når vi underviser. All læringsteori og -praksis understreker at trivsel og trygghet er blant de viktigste betingelsene for læring. I *En glad gutt* sier Bjørnson at Øyvind ikke i sine levedager hadde hatt slik moro som da han begynte på skolen: *'Her kommer jeg med en liten gutt som vil lære å lese,' sa moren. 'Hva heter den kroppen?' sa skolemesteren og grov ned i skinnposen etter tobakk. 'Øyvind,' sa moren; 'han kan bokstavene, og han kan legge sammen.' 'Å nei da,' sa skolemesteren, 'kom hit du hvithode!' Øyvind gikk bort til ham, skolemesteren fikk ham på fanget og tok luen av ham. 'For en vakker liten gutt!' sa han og strøk ham i håret; Øyvind så ham opp i øynene og lo. 'Er det av meg du ler?' Han rynket brynene. 'Ja, det er det,' svarte Øyvind og skrattlo. Da lo også skolemesteren, moren lo, barnene skjønnte også at de fikk lov å le, og så lo de alle sammen. Dermed var Øyvind kommet inn på skolen (Bjørnson 1860/1969: 12).*

En lærer som er noenlunde trygg på seg selv og sitt stoff – uten å være allvitende eller bedrevitende – vil legge vekt på at de som sitter under hennes kateter, eller sammen med ham på seminaret, skal trives og

ha det kjekt. Dette har Israels gamle vismenn skjønt. Når de underviser oss med sine ordspråk, spør de på med ikke lite vidd og humor: *Det er bedre å bo i en krok på taket enn å være i hus med en trettekjær kvinne (Ordsp 21,9). Det trengs kull til glør og ved til ild – og en trettekjær mann til å tenne strid (26,21), osv...*

### a. De ville dyr i Det gamle testamente

Hvis mennesket skal forbedre seg selv og verden omkring, er både dårlig samvittighet, skyld- og skamfølelse nødvendige. Men alt dette er følelser som trykker oss ned, sier filosofen Nina Karin Monsen. Derfor må den som vil arbeide for det gode, også sørge for å ha oppmerksomheten vendt mot de livgivende og fornyende fenomener og krefter. Som en solsikke må mennesket snu seg etter det som gir lys, glede og håp (Monsen 1991: 447).

Nå kan litt humor ikke bære all motivasjon hos lærer og elev, men du verden som det kan hjelpe! Blant de lærere jeg selv har hatt, står Leif M. Michelsen (Norsk Lærerkademi 1968–1984) i en særstilling i så måte. En lang rekke medstudenter sier det samme: Michelsens forelesninger over Det gamle testamente glemmer vi aldri. Ikke bare fordi han var den fødte pedagog, han var også en gledesspreder av de sjeldne, med avvæpnende selvironi og sans for det komiske. Det gikk knapt en forelesning uten at han fikk oss til å le. Han utla Salmenes bok og profetenes omvendelses- og domsbudskap både i bredde og dybde, og vi fikk inntrykk av at han selv levde i og av den Bibel han underviste fra. Men midt under fortolkningen av uttrykket «Når løven brøler, hvem må ikke da bli redd?» (Amos 3,6) ga han oss på strak arm et fornøyet ekskurs om opplegget til sin påtenkte avhandling *Om de ville dyr i Det gamle testamente*. I en kritisk kompetanseoppbyggingsfase for akademiet skulle verden ikke være i tvil om at man der på huset var opptatt av sentrale emner! *Bare på ett*

punkt opplevde jeg at Michelsen (antakelig) ble ufrivillig fornøyd. Jeg sikter til hans utmerkede kommentar til Første Mosebok. Under den avsluttende eksegese av Jakob-fortellingene skriver han: «Isak opplever å bli begravet av sine to sønner. Denne detaljen viser at Jakob og Esau er forsonet med hverandre» (Michelsen 1972: 253). Det var kanskje en tvilsom fornøyelse for Isak å oppleve sin egen begravelse – selv om sønnene var forsonet ved anledningen.

### b. Karikatur av en profet

Gammeltestamentleren Hans Walter Wolff har (blant flere) vist at det egenartede ved Jona-boken er dens humor (Wolff 1987: 124–128). Han betegner boken som en didaktisk-novellistisk humoreske. Og Jona er jo en komisk, for ikke å si latterlig figur. Han fremstilles som selve karikaturen av en profet. Når Herren kaller ham til oppdrag i øst, drar han med et skip mot vest. Når sjøfolkene fortvilet forsøker å berge skipet i en sterk storm, ligger Jona i bunnen av båten og snorker. Hedningene roper hver til sin gud, men i Jonas oppførsel er det ingenting som tyder på at hans bekjennelse til Herren, himmelens Gud, er noe mer enn et munnhell. Først når storfisken spyr Jona på land igjen, begir profeten seg til Ninive og roper ut sitt budskap – i én eneste setning (fem ord på hebraisk)! Og når ninivittene – til Guds store glede – faktisk vender om (selv dyrene i Ninive rusler rundt i botsdrakt!), misliker Jona dette på det sterkeste. Han sitter utenfor byen og sturer over at ikke ricinus-busken gir ham den beskyttelse mot solsteiken som han kunne ønske.

Dette ironiske misforholdet mellom Jonas bekymring for sin egen bekvemmelighet og hans totale mangel på omsorg for hedningene er åpenbart en hovedsak for denne boken som attpåtil våger å slutte med et spørsmåltegn. Det er bokens humor som setter oss i stand til å ta spørsmålet på alvor om også vi er preget av den døde dogmatikk, av en bekjennelse til Herren som ingen praktiske konsekvenser får? Å avslut-

te med et spørsmåltegn er en indirekte og avvæpnende måte å formane på. Det er med glimt i øyet Jona-bokens forfatter gir denne gripende skildringen av Guds grenseløse godhet og medynk med alle sine skapninger: «Da sa Herren: Du er bedrøvet over ricinus-busken, som du ikke har hatt noe strev med og ikke fått til å vokse, som ble til på en natt og ble ødelagt på en natt. Skulle da ikke jeg ha medynk med storbyen Ninive hvor det bor mer enn tolv ganger ti tusen mennesker som ikke vet forskjell på høyre og venstre, og hvor det også fins en mengde dyr?» (Jona 4,10–11)

### c. Hverken blande eller holde fra hverandre

Læreren kan også oppleve mye morsomt selv, bl.a. som sensor for egne studenter. Gjennom årene har jeg fått en del fornøydige eksamensbesvarelser i kristendomsfaget.

Om 'Det nye i luthersk kristendomsforståelse på reformasjonstiden' formulerte en kandidat seg slik: *Luther var også den som raskt kom ut med den trinitariske bekjennelsen. Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd skulle hverken sammenblandes eller holdes fra hverandre.* En annen student mente at *For å komme Bibelens eget vitnesbyrd til livs må en tro at Gud både er en og at Gud er tre.* Tredjemann var mest opptatt av det biografiske ved reformatoren: *Etter opptil flere 'nær-døden-opplevelser' bryter Luther sammen og roper: Hjelp, hellige Anna, jeg vil bli munk.* Kandidaten tenkte nok på de ulykker og uhell som rammet Luther i 1505 og som sammen med det skremmende lynnedslaget han opplevde, fikk ham til å gå i kloster.

I en besvarelse i bibelfag fikk jeg del i den interessante observasjon at *Lukas og Matteus er mer identiske enn Markus.* Her lurte jeg på om jeg selv hadde holdt tungen bent i munnen da jeg foreleste over det synoptiske problem i det aktuelle semestret. En viss trøst kunne jeg likevel hente i en dogmatikkbesvarelse som bl.a. inneholdt følgende vitnesbyrd: *Jeg tror det er veldig vik-*

*tig å huske på at kirkene ikke må stå imot hverandre for å prøve å få gjennomført sitt dåpssyn. Her er det også viktig at vi alle må være villige til å ta feil! – Imidlertid, skrev en annen, er baksiden av medaljen etter min mening større enn fremsiden.*

Kateket Wenche Yamamoto har gitt oss noen strålende innblikk i resultater av sin egen konfirmantundervisning i boken *Hærlighet varer lengst*. Noen ganger glipper det for konfirmantene, sier hun, som i denne utgaven av det fjerde bud: *Du skal herde din far og din mor*. En annen konfirmant ba slik: *For Jesu Kristi skyld, ha oppfinnsomhet med meg! Vi kan vel ikke være i tvil om at han ble bønnhørt. Det tror jeg nok også at lillejenten på fire ble, som hadde lært å be aftenbønn. Etter en lang dags lek og moro ba hun en kveld som så: Kjære Gud, jeg har det godt. Takk for alt som jeg har fått. Du er god, du holder av meg. Kjære Gud, gå aldri fra meg. Pass på liten og på stor. Gud bevare far og mor. Den som ikke har gjemt seg nå, den skal stå!*

### 3. Sjelesorg og andre sorger

Det gis mye sjelesorg allerede gjennom undervisning og forkynnelse, selv om han ikke var helt heldig den presten som for å oppmuntre tvilerne delte ut følgende språkblomst til menigheten: *Den gnist av tro du har, ikke slukk den, men vann den, så den kan vokse og bære rikt frukt!* Men sjelesorgen er jo også et særskilt gebet, elsket av noen, men av andre oppfattet som heller sørgelige greier. Svend Biørn har et sted en vemodig fornøyd tegning av en prest som velmenende bøyer seg inn mot en tilsynelatende fullstendig utslukket mann: *De trenger nok å få litt sjelesorg, sier presten. Hvortil mannen svarer: Bevare meg vel! Jeg har aldri hatt annet enn sorger!* (Geil 1979: 9). Bak dette lune glimtet aner vi at ordet sjelesorg ikke lenger hører til hverdagspråket. Men det betyr ikke at saken er ukjent i dagliglivet.

Der er mye sjelesorg i den hverdagsli-

ge kontakten mennesker i mellom. Og der hører humoren med. Flirosafen Arthur Arntzen sier (til Bergens Tidende 23.1.97) at folk i Nord-Norge har brukt humor helt bevisst – for å overleve i en evig kamp med labile Moder Natur, med Fader Vår og med styringskåte og arrogante søringer. Man har lagt seg til det motto at 'Ingenting er så galt at det ikke kunne vært verre'! Det gjelder at det som er smått ikke får lov å dominere. Og da er vi jo ved viktige perspektiver også for sjelesorgen. Arthur forteller: *Det var en fisker som forliste med sjarken sin på Vestfjorden, midt i den verste vinterstormen. Han ble berget, og fraktet til Nordland sykehus der han fikk besøk av en journalist som var nysgjerrig: – Ka de' va' du tænkt på når du lå der på båten og kanskje kinnna ha mesta livet? – Nææææ, ka' æ tænkt? Æ tænkte at æ kain ikkje huske at æ har vore i så dårlig humør før!*

Kanskje hadde fiskeren lært noe av Petter Dass? For den gode Petters glede over livet lot seg heller ikke knekke så lett. Da jekten hans forliste på Stadthavet, og resultatet av et helt års arbeid gikk til bunns, skrev han trossig: *Mit Skib er nedsjunken, men icke mit Sind!* Petter nektet å gi seg over.

#### a. En god latter forlenger livet

At humor gir livsmot og livsvilje, har vi mange eksempler på. Den kanskje mest kjente norske sjelesorgeren i nyere tid, Einar Lundby, tok til fulle sin humoristiske sans i bruk i forkynnelsen og sjelesorgen. «Hans humor og mangel på selvhøytidelighet gjorde ham til en fullstendig ikke-truende person. Dette er en viktig forklaring på at mennesker i så stort antall søkte ham i sjelesorg», mener Olav Skjevesland, som også gir oss et av de mer røffe eksemplene på en sjelesorgsamtale med Lundby: *En storkar oppe på Hedemarken hadde blitt kristen. Det var Lundby som hadde fått hjulpet ham inn på troens vei. Og han holdt kontakten med sin åndelige far, og meldte seg for en samtale hver gang noe ble vanskelig. En dag kom denne storkaren nokså nedstemt og sa: –Hadde jeg visst at*

det skulle bli så vanskelig, hadde jeg aldri gitt meg ut på dette her. Lundby kjente seg presset. Det var jo hans skyld, liksom, at mannen hadde fått en ny livsinnstilling. Og Lundby satt og ba. –Når man er sjelesørger, da må man sitte å la Gud tale gjennom en hele tiden. Da må man jo spørre Gud hva man skal svare. Til slutt sa Lundby i sin enfoldighet, forteller han: –Synes du det er så ille, så får du gå te'bars igjen til det gamle, da. –Gå te'bars igjen, jeg tror du er gal je, sa han. –Ja, å er'e du sitter og griner etter her, da? sa jeg. Og så lo de begge to. Dermed var sjelesorgen over. (Skjevesland 1994: 95)

Danskfødte Klaus Muff i Det Norske Misjonsselskap forteller hvordan han som ganske ung kom til å oppleve en utrolig vekkelsestid på vestsiden av Karmøy. Sammen med en eldre emmisær ble de stående i møter fra oktober til påske, så å si i ett. De var redde for å ta fri en eneste dag – av frykt for at Guds rike ikke ville bestå dersom det ble en pause i møtene! Etterhvert slapp han jo opp for noe nytt å si, så han gjorde som sangevangelisten Arne Aano: – Jeg sa det samme hver kveld, jeg bare skiftet tekst! Men etter et slikt kjø måtte det til slutt si stopp. Muff forteller at han rett og slett knakk sammen. Han kom inn i en slags utmattelsesdepresjon, greide ikke å stå opp av sengen, trodde rett og slett han skulle dø. Et hardt slag for en unggutt uten familie eller andre nære i Norge: Jeg følte meg aleine, og kom inn i en veldig vond tid. Men den gamle emmisæren han skjønnte sikkert situasjonen. Jeg husker han og kona, de kom på besøk og satte seg ved sengekanten, og så stirret han på meg før han sa: – Ja, ja, Klaus (jeg hadde betrodde meg til ham om at jeg skulle dø), jeg skal love deg én ting: Jeg skal i alle fall følge kista di til Kopervik. Akkurat den setningen fikk meg til å le, og jeg skjønnte litt av det komiske oppe i alt. Men bak ordene hans lå omsorgen for gutten: Han forstod at nå er han trøtt, nå er han nedfor. Det han trenger er hvile. Han visste hva som var 'galt' med meg, for han hadde vært gjennom det selv (Muff 1995: 60f).

Latter kan altså fremdeles forlenge livet, og her var sjelesorgen på sitt beste: varm og

nær, inkluderende og preget av innlevelse på bakgrunn av det selvopplevde. Det predikanten kunne gjøre for personen, var å gi et avvæpnende perspektiv på situasjonen. På den måten mobiliseres det lille over-skuddet vi trenger for å utholde tilværelsens fortredeligheter. Vi får evne til å le når vi fristes til å gråte. Og nettopp fordi det er så mye god sjelesorg i humoren, trenger vi humoren i sjelesorgen.

### b. Beste kur mot influensa

Det gamle og Det nye testamente – og salmeboken – er uunnværlige i sjelesorgen. Men lektyren kan med fordel utvides. Det fikk jeg erfare da våre to døtre for en tid tilbake lå hjemme i influensa. En kveld ville de at pappa skulle lese høyt for dem, sånn som når de var mindre. Jeg ymtet frempå om de ikke ville høre noe spennende fra Annen Mosebok (typisk for presten: det ville passe med mine forberedelser i annen sammenheng!) Men den gang ei. – Kan du ikke heller lese noen morsomme historier?! Jo, så fant vi frem noen bøker av Øyvind Thorsen, Niels Vogel – og Olav Varens *Min far kan ikke verpe*, en samling replikker fra barnemunn på Sørlandet, bl.a. denne: *Jonas var 4 år gammel da han for første gang var sammen med mamma i dusjen. Han stod og stirret på henne lenge og vel, og til slutt måtte mamma spørre hva det var som var så interessant. Ettertenksomt svarte Jonas: –Æ synst du var så rar uden brellan'!* Men noen Kjutta-historier slo også godt an: *Kjutta var til den obligatoriske legeundersøkelse som alle pensjonærene på hjemmet måtte gjennom fra tid til annen. Legen var ikke fornøyd med tilstanden: –Pulsen din går altfor langsomt, Ole Severin, sa han. –Det gjør'ke noe, sa Kjutta, æ har god tid!*

Humor viste seg i dette tilfellet å være den beste medisin mot influensa. Det er jo gjerne slik at en influensa som ikke behandles, tar ca. to uker. Hvis legen behandler den, varer den fjorten dager. Men hvis vi dertil tar en daglig dose humor, så tror jeg det skal være mulig å kvitte seg med influ-

ensaen på under en halv måned. Og så har du hatt det så kjekt i mellomtiden. For humor er mer enn en vits, den er mentalhygiene og en hjelp til glede. Den gir beredskap til å ta livets store og små lusinger med fatning.

Allerede Salomo visste en hel del om hva gleden betyr for kroppslig og sjelelig sunnhet: *Den som er gladlynt, har stadig fest* (Ordsp 15,15b). *Glede i hjertet gir god helse, mismot tærer på marg og ben* (17,22). I den tidligere nevnte artikkelen 'Om forløsende humor i sjelesorgen' viser for øvrig Grevbo til solide medisinske belegg som underbygger den folkelige innsikt at en god latter er sunt. Samme sted vil den som ønsker å grave dypere i litteraturen til vårt emne finne en rekke verdifulle referanser ut over de som her er gitt (Grevbo 1991: 27–34).

#### 4. Herre, skjenk meg humor

Når den skriftlærde Esra sier at *gleden i Herren er deres styrke* (Neh 8,10), eller når Paulus formaner oss til alltid å *glede oss* i Herren (Fil 4,4), da dreier det seg selvsagt om noe langt mer enn hva humor kan utrette. Den kristne glede eier vi ikke bare når vi har den boblende fryd eller noe å le av i et sorgløst øyeblikk. Men som forkynnere, lærere og sjelesørgere skal vi i alle fall vokte oss for gravalvoret heresi.

Noen av oss har et sinn som er preget av det melankolske, det mollstemte eller mildt depressive. Nettopp vi, som fra naturens side ikke er spesielt gladlynte, skulle strekke oss etter det som gir prekenen, undervisningen og sjelesorgen – og livet også, forsåvidt (for å si det med Odd Børretzen) – en litt lysere tone enn den vi ellers er tilbøyelige til å slå an. Vi kunne, med sir Thomas More (1478–1535), gjøre det til *et bønneemne* at Herren vil skjenke oss humor:

*Gi meg en god fordyelse, Herre, og også noe å fordøye.*

*Gi meg kroppens helse, og hjelp meg å ta godt vare på den.*

*Gi meg en hellig sjel, Herre, som har øye for alt som er uakkert og rent, og som ikke forskrekkes når den får se synd, men vet å rette opp det gale.*

*Gi meg en sjel som ikke vet å kjede seg, sukke eller klage.*

*Tillat meg ikke å bekymre meg for meget for det besværlige som heter meg selv.*

*Herre, skjenk meg humor, så jeg kan gjøre noe ut av denne tilværelsen*

*og la andre få glede av den. Amen.* (Bønnebok for den katolske kirke: 536f)

#### Litteratur

- Arntzen, A. (1996): *Dokker kan flire*. Oslo.
- Bjørnson, B. (1860/1969): *En glad gutt*. Oslo.
- Bønnebok for den katolske kirke* (1990), Oslo, Trondheim, Tromsø.
- Ellington, J. (1991): Wit and Humor in Bible Translation. *Technical Papers for the Bible Translator*, Vol. 42, no.3, July 1991 (UBS), s.301–313.
- Geil, G.S. (1979): *Mennesket mellem magterne*. Århus.
- Geil, G.S. (1990): *Vandring gennem sind og sogne. Om grøde, granitt og gråligt hav*. Herning.
- Grevbo, T.J.S. (1991): Et glimt fra oven. Om forløsende humor i sjelesorgen. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 2/1991, s. 27–34.
- Michelsen, L.M. (1972): *Fortolkning til Første Mosebok*. Oslo.
- Molland, E. (1951/1968): *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav. Hovedlinjer i Norges kirkehistorie i det 19. og 20. århundre*. Oslo.
- Monsen, N.K. (1991): Hvordan formulere en felles forpliktende moral i vårt samfunn? *Kirke og kultur* 5/1991, s.443–450.
- Muff, K. (1995): Fra en evangelists dagbok. *Norsk Lærerakademis årsskrift* 1995, s. 59–72. Bergen.
- Pontoppidan, E. (1757/1986): *Collegium pastorale practicum. Pontoppidans pastoralteologi*. Oslo.

- Skjevesland, O. (1994): Sjelesorgen i Einar Lundbys forkynnelse. *Tidsskrift for sjelesorg*, 2/3-1994, s.87-98.
- Skjevesland, O. (1995): *Det skapende ordet. En prekenlære*. Oslo.
- Stott, J.R.W. (1982): *I Believe in Preaching*. London, Sydney, Auckland, Toronto.
- Trueblood, E. (1965): *The Humour of Christ*. London.
- Wirt, S.E. (1991): The Heresy of the Serious. *Christianity Today*, April 8, s.43-44.
- Wolff, H.W. (1987): «Humor als Seelsorge», i *Studien zur Prophetie. Probleme und Erträge*, s.124-128. München.
- Yamamoto, W. (1988): *Hærlighet varer lengst*. Oslo.

# 'The New Perspective on Paul'

## – soteriologisk og praktisk-teologisk potensial<sup>1</sup>

Av Nils Aksel Røsæg

### *Utfordringen*

Jeg har hørt prestekolleger si: 'Jeg ble ingen ordentlig teolog, bare menighetsprest'. Etter mitt skjønn kan en slik følelse være uttrykk for en ubearbeidet tapsopplevelse som må overvinnnes. Det er menighetsprestene som er kirkens praktiserende teologer! Jeg inviterer nå til å være med på å skape noe – til et teologisk verksted med noen overgripende poenger og så noen eksempler knyttet til det. De er tenkt som en innledning til refleksjon.

Noe av det viktigste med 'The New Perspective on Paul', er, som oppslaget anslår, at vi nå ser nye aspekter ved Paulus.<sup>2</sup> Paulus er mer enn det Luther og luthersk tradisjon har brukt ham til. Ikke noe galt sagt om den reformatoriske tradisjon, den har satt fokus på helt sentrale elementer (f.eks. i CA IV om rettferdigjørelsen). Men vi ser nå at Paulus ikke er Luther, og heller ikke bare det Luther gjorde ham til. Paulus korresponderte ikke med katolisismen på 1500-tallet, og hans behov var ikke bare Luthers – å finne en nådig, rettferdigjørende Gud. Paulus korresponderte med og kontekstualiserte frelsesbudskapet inn i en svært sammensatt hellenistisk verden i det 1. århundre. Og han fremsatte det 'både for grekere og jøder' (1.Kor 9,19ff etc.).<sup>3</sup> Det er derfor vi virkelig trenger en skikkelig historisk bibel forståelse.

Eksegesen hjelper oss til det, og her skjer det nye ting: Det dominerende frelsesspråket hos Paulus er ikke rettferdigjørelse, men 'transfer-terminology': 'fra-til', 'da-nå', hevder E.P. Sanders.<sup>4</sup> Tilgivelse er ikke det eneste fokus, kanskje heller ikke hovedfokus. Faktisk brukes termen tilgivelse bare en gang i Paulus' 8 brev, og da i et sitat (fra Salme 32,1f i Rom 4,7).

Sanders utfordrer. Hans og andre nye Paulus-forskeres synspunkter er tankevekkende og viktige, men etter mitt skjønn kan rettferdigjørelse, tilgivelse og forsoning ikke reduseres til et margfenomen i Paulus' teologi (cfr. f.eks. Rom 1,16f og 3,21ff om Guds rettferdighet, Rom 8,1f om ingen forømmelse lenger, Fil 2,8 om døden på et kors, 1.Kor 1,18.23 om ordet om korset som en snublesten, 1.Kor 5,6ff om Kristus som vårt påskelam som er slaktet, 2.Kor 5,11–21 om forsoningens tjeneste, cfr. Kol 1,20; Ef 2,13 eller Ef 1,7 om 'forløsningen som ble vunnet ved hans blod, tilgivelse for synderne').<sup>5</sup>

Imidlertid blir vår utfordring heller positiv: Hvordan kan vi utnytte Paulus for alt han er som kristen apostel og forkynne frelse i alle frelsens aspekter og termer?<sup>6</sup>

### *Frelsens ulike 'språk'*

Det viktige å hente opp da, er poenget at Paulus faktisk bruker en hel rekke og gan-



ske ulike forestillinger eller 'språk' for å forklare hva frelse er.<sup>7</sup> Dette er spennende. Vi trenger derfor en revitalisering av paulinsk bibelteologi. Dette vil også gjøre vår teologi mer økumenisk: Vi åpner opp for sider ved budskapet som kanhende er blitt bedre sett i andre kirkesamfunn. Kanskje trenger vi også en ytterligere utvidelse av vårt preken-tekst-repertoire: Vi har nå fått bredere anledning til å preke over GT-tekster, men brev-litteraturen er ikke så sterkt representert, ennå.

#### *Minst 6 'språk'*

Paulus kan tale om frelsen 1. i kultiske termer (soning, offer, offergave, nådestol mm.), 2. i juridisk språk (tilregne, tilgi, nåde, rettferdiggjøre, fri), 3. med overgangs- og kontrast-termer (fra-til, da-nå, gammelt-nytt), 4. med språk hentet fra mellommenneskelige relasjoner (frihet, barnekår, arv, fred osv.), 5. som ny erkjennelse (skjønne, kjenne, forstå, innsikt, kunnskap), eller 6. i mystikkens kategorier (liv-død, leve i Kristus, likedannet med Kristus, sammen med Kristus, legemet og lemmene mm.); dette siste kan også kalles fellesskapskategorier.<sup>8</sup>

#### *Funksjonsfordeling*

Paulus bruker så disse ulike 'frelsesspråkene' naturlig og funksjonelt fordelt på flere områder, i hovedsak tre: 1) Det kultiske aspekt på frelsen finner vi særlig i forbindelse med Paulus refleksjoner over Jesu død. Her finner vi også det juridiske språket. I vår teologiske tradisjon er det tradisjonelt disse to mer 'objektive' aspekter som har fått størst vekt (cfr. deler av høymiddelalderen og reformasjonen). 2) De mystiske kategoriene, fellesskapskategoriene er ofte knyttet til dåpstekster. Her kommer vi mer inn på den 'subjektive' tilegnelsen av frelsen og på frelsens konsekvenser.<sup>9</sup> Det 'kognitive' aspekt hører også hjemme når Paulus taler om tilegnelsen og forståelsen av frelsen, og så trekker etiske konsekvenser av sin soteriologi. I parenesen videreføres

også dåpstekstene og fellesskapskategoriene. Her finner vi også overgangs- og kontrast-termene. I tillegg kommer det etiske forbilde- og etterfølgelses-språket, konseptrent særlig om å elske, tilgi, tjene og lide.<sup>10</sup> 3) Det sosiale aspektet, frellesspråket hentet fra de mellom-menneskelige relasjonene, finner vi særlig i forbindelse med det Paulus sier om de kristnes forhold til Ånden (arv, pant) og til Gud (barnekår, fred, familie, søsken) og til Herren Jesus Kristus. Her dreier det seg om bekreftelsen av frelsen, om erfaringen og troen.

#### *Dynamisk språk*

Slik er det paulinske frellesspråket et helt dynamisk sett av virkelighetstolkninger, livstolkninger. Det er i det hele tatt bemerkelsesverdig hvor lite Paulus i sine brev bare gjenforteller Jesus-historien eller gir tørre, historiske fakta (jfr. *kata sarka* 1.Kor 5,16).<sup>11</sup> Som teolog profilerer han fremfor alt hva Jesus-hendelsen betyr for mennesker. Han gir Kristus-tolkning. Dessuten: De bilder og modeller han anvender for å forklare Kristus-virkeligheten, henter han fra dagliglivet og velkjente fenomener der.

La oss derfor reflektere litt over det aktuelle og praktisk-teologiske potensialet i de paulinske frellesskategorier, kontekstualisert inn i norsk samfunn – nå fremover.<sup>12</sup> Som predikanter betenker vi vår retoriske strategi. Hvilke av kategoriene er da mest talende? Hva kan hentes opp i forkynnelse, liturgi, salmer og sanger, nå og videre? Vi er oss svært bevisst at ikke minst salmer og sanger – men også liturgi og forkynnelse – er teologiskapere og teologi-indikatorer, ofte med mye større breddevirkning enn troslære-fremstillinger eller rasjonell undervisning.

Det er da ikke sikkert at det *alltid* er mest tjenlig å begynne med de kultiske og juridiske kategoriene i vår kommunikasjons- og formidlingsstrategi. Visse passasjer er her såvisst talende frigjørende, f.eks. juridisk i Rom 6,16ff og 7,1ff med hhv. slave-analogien og ekteskaps-analogien; cfr. videre *lytron*- og *agorazo*-gruppen Rom 8,23;

1.Kor 6,19f; Gal 3,13; 4,5; Ef 1,7 og Kol 1,14. Og det kultiske aspektet er såvisst viktig, ikke minst med henblikk på etikken.<sup>13</sup> Men la oss først se på potensialet i noen av de andre aspektene. Og la oss prøve å finne nye synsvinkler og utmyntinger. Jeg vil dessuten fokusere på hva som har samtids-potensiale nå. Av plassmessige grunner skal jeg her særlig konsentrere meg om tekstene i Romerbrevet som utgangspunkt; også Efeserbrevet og Kolosserbrevet viser seg imidlertid å ha særlig viktige teksttilfang i feltene.

### a) De mystiske kategoriene, fellesskapsaspektet (liv-død, i/med Kristus)

Vår tid er ganske grundig rasjonalisert og teknologisert, men fattig på mystikk. Det mystiske og det estetiske er et savn. Mange uttrykker ønske om mer av det. Går det an å imøtekomme slike savn på en kristen basis? Er det 'mystiske' språk hos Paulus en mulighet her?<sup>14</sup>

#### *Liv og død*

Opptattheten av liv og død er også påfallende i vår kultur. Jfr. f.eks. filmkulturen som et speilbilde.<sup>15</sup> Her bør vi kunne tale fornyende og dynamisk om dåpen som initiasjonsrite, slik vi særlig ser det i Rom 6:

'Eller vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Jesus Kristus, ble døpt til hans død? Vi ble altså begravet med ham da vi ble døpt med denne dåp til døden, for at vi skal leve det nye livet, likesom Kristus ble reist opp fra de døde ved Faderens veldige kraft' (v3f). Og: 'Har vi vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans, skal vi også være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans' (*symfyomai*, v5). Vi vet at vårt gamle menneske ble korsfestet med ham, for at det legeme som er under synden, skulle gjøres til intet, og vi ikke lenger være slaver under synden. For synden har ikke lenger noen rett over den som er død' (v6f; det siste her er juridisk språk). 'Er vi døde med Kristus, tror vi også at vi skal leve med ham' (v8). Cfr. tilsvarende Kol 2,12: 'For i dåpen ble dere begravet sammen med ham, og i

den ble dere også reist opp med ham, ved troen på den Guds kraft som reiste Kristus opp fra de døde. Dere var døde på grunn av deres synder, uomskåret som dere var med deres onde natur. Men han gjorde dere levende sammen med Kristus, idet han tilgav oss alle våre synder'. Merk hvordan syndstilgivelse er koblet til dåpen her.<sup>16</sup>

1) Dette aspektet bør kunne fornyes, særlig i påskentattgudstjenesten og i påsketidens gudstjenester, slik som i oldkirken. Salmevalget kan lete etter denne tonen. Men også ellers: 2) Har du forsøkt å variere med å ta dette mer lødige poeng inn i den lille hilsningstalen ved dåpen, istedenfor bare å nøye seg med noen ord om gleden over det nye livet og familiens ansvar? 3) Eller i opplevelsedimensjonen i konfirmantarbeidet (på leir o.l.)? Dessuten: 4) Mange mennesker er redd for døden og kjenner ubehag ved tanke på gravferden. Men her er begravelsen allerede unnagjort! Det paulinske frelsesspråket har altså relevans ved mange av de folkekirkelige kasualia.<sup>17</sup> Det er forøvrig påfallende at Paulus taler om dåpen som død, og ikke bare som renselse slik både vannet som element og Johannesdåpen som forløper la opp til. Hvor har Paulus dette fra? Jesus taler om dåpen til døden (Mk 10,38pp).<sup>18</sup>

Paulus dåpsomtale ligger ellers ikke langt fra språk vi kjenner fra de antikke mysteriereligioner (mysteriene i Elevisis, de orfiske mysteriene, Dionysos-mysteriene, Kybele og Attis-mysteriene, Isis, Osiris og Serapis-mysteriene, Mithra-mysteriene).<sup>19</sup> Det mer spesifikke med den paulinske tanke er imidlertid ikke sjelens udødelighet i seg selv, men den øyeblikkelige vekten på de etiske konsekvensene her og nå. Dåpen hos Paulus er Kristus-etterfølgelse.<sup>20</sup>

'På samme måte skal dere regne dere som døde for synden, men som levende for Gud i Jesus Kristus. La altså ikke synden herske i deres dødelige legemer osv. (Rom 6,11ff). Veien fra indikativ til imperativ kjenner vi godt: 'Vi vet at en er død for alle, derfor er alle døde. Og han døde for oss alle, for at de som lever, ikke lenger skal leve for seg selv, men for ham som døde og sto opp for dem' (2.Kor 5,14f).

## *Unio mystica*

Det mystiske språk hos Paulus har altså sterke konsekvenser for livet videre. Livs- og døds-samfunnet er ingen engangs-opp-levelse. Den kristne trer inn i en mystisk forening med Kristus, som preger hele livet fra nå av: 'Jeg er korsfestet med Kristus, jeg lever ikke lenger selv, men Kristus som lever i meg. Det liv jeg nå lever her på jorden, det lever jeg i troen på Guds Sønn som elsket meg og gav seg selv for meg' (Gal 2,20). Den kristne lever for Gud: 'Jeg er død for loven, men lever for Gud' (2,19). 'Så skal dere regne dere som døende for synden, men som levende for Gud' (Rom 6,11).

Her ser vi en sterk Kristus-nærhet som preger hele livet på avgjørende vis. 'Kristus lever i meg' - det er en sterk og god trygghet. Nåden virker i mitt legeme, min sjel, mitt sinn, min ånd. Og nærhet er en mang- elvare - også i vår tid. De kristne lever 'i Kristus' (*en Xristoi*), 'sammen med Kristus' (*syn Xristoi*), og blir 'like-dannet (*symmorfos*) med Kristus' (mange steder). 'Har vi vokst sammen med Kristus (*sym-fytoi*) i en død som er lik hans (*en homoiomati*), skal vi også være ett med ham i en opp-standelse som er lik hans' (Rom 6,5). Og: 'Hvis noen er i Kristus, er han en ny skapning (*ktisis kaine*). Det gamle er borte, se det nye er blitt til' (2.Kor 5,1, cfr. også Gal 6,15: 'For det som betyr noe, er å være en ny skapning').

Dessuten: 'Alle dere som er døpt til Kristus, har kledd dere i Kristus (*enedysasthe*). Her er ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne. Dere er alle en, i Kristus Jesus. Og hører dere Kristus til, er dere Abrahams ætt og arvinger ifølge løftet' (Gal 3,27f). Dette uttrykket - avkleddning og ikledning - møter vi flere ganger: 'Kle dere i Herren Jesus Kristus' (Rom 13,14). 'Dere skal ikke leve som før, men legge av det gamle menneske. Dere må bli fornyet i sjel og sinn og kle dere i det nye menneske, det som er skapt etter Guds bilde til et liv i rettferd og hellighet etter sannheten' (Ef 4,22f). Det ytre uttrykk - både i klesdrakt og

design - betyr mye i vår kultur. Her nærmer vi oss overgangs- og kontrast-termene. Sml. Kol 3,9f: 'For dere har lagt av det gamle menneske og dets gjerninger, og kledd dere i det nye menneske, som stadig fornyes etter sin skapers bilde og lærer ham å kjenne'. Man 'blir ny', for å bruke ukebladenes uttrykk. Men man blir det på en dypere måte. Og selv dér er man enig i at 'skjønnhet kommer innenfra'.

Denne 'tilhørigheten til Kristus', 'å være i Kristus', å være 'en ny skapning', eller at 'Kristus lever i meg', innebærer forøvrig ikke en utvisking av den egne personligheten. Noe slikt ville åpne for betydelig psykologisk og antropologisk kritikk. Den uttrykker en sterkest mulig sammenheng.

## *Det overpersonlige og kosmiske fellesskapspråket ('fylde' og 'legeme')*

I Efeserbrevet finner vi også en videre, overpersonlig mystisk enhet: 'Legg vinn på å bevare Åndens enhet, i den fred som binder sammen (relasjonsspråk). Ett legeme, en Ånd, likesom dere fikk ett håp da dere ble kalt, én Herre, én tro, én dåp, én Gud og alles Far, han som er over alle og gjennom alle og i alle'. 'Han fyller alt i alle' (Ef 4,3f og 1,23; sml. Aage Samuelsen i Salmer 97). Vi ser hvordan det mystiske enhetsspråket her går over i relasjonsspråket: 'legg vinn på å bevare den fred (*eirene/shalom*) som binder sammen'. Og vi observerer 'fylden' som soteriologisk begrep i Efeser- og Kolosserbrevet (*pleroma, pleroo*).<sup>21</sup>

Også vår tid og vår generasjon leter etter enhetsløsninger og helhetsperspektiv. Det kosmiske mystiske språket finner vi altså særlig i Efeser- og Kolosserbrevet:

'Med denne veldige makt og styrke reise han Kristus opp fra de døde og satte ham ved sin høyre hånd i himmelen (jfr. så også Lk-Acta, Mt og Joh), over alle makter og myndigheter, over alt velde og herredømme, over alle navn som kan nevnes, ikke bare i denne verden, men også i den kommende. Alt la han under hans føtter, og ham, hodet over alle ting, har han gitt til

kirken, som er Kristi legeme, fylt av ham som fyller alt i alle' (Ef 1,19–23).

Men det samme finner vi også i 1.Kor 15,24–28: "Og når så alt er underlagt ham, skal også Sønnen selv underordne seg under Gud som har lagt alt under ham, og Gud skal være alt i alle'.

Her har vi tanken om hodet og legemet, kroppen. Tanken om legemet og lemmene finner vi også i Ef 4,16; 5,21ff, i 1.Kor 12 og Rom 12,4ff og kap. 14f (og i 1.Kor 15 og 2.Kor individuelt). Og det heter direkte: 'Dette er et stort mysterium; jeg tenker på forholdet mellom Kristus og kirken' (Ef 5,32). Han er Guds kirkes grunnvoll ene (NoS 537). Går det an å se det mysteriet nå også? Guds menighet er jordens største under! (NoS 542). Dette er fellesskaps-språket. 'Vi er ett legeme, men mange lemmer og alle lemmene har forskjellige oppgaver' (Rom 12,4ff).

### *Eskatologisk mystikk (Guds mysterium)*

Samtidig brukes det mystiske språk om oppstandelses-legemet, 1.Kor 15,35ff: 'Se, jeg sier dere en hemmelighet (et mysterium)' (v51). 'Det som blir sådd, er forjengelig, men det som står opp, er uforgjengelig' (v42). Det samme finner vi i 2.Kor 4–5: 'Derfor mister vi ikke motet; selv om vårt ytre menneske går til grunne, blir vårt indre menneske fornyet dag for dag. Vi har ikke det synlige for øye, men det usynlige. For det synlige tar slutt, det usynlige er evig' (4,16.18). 'Derfor, hvis noen er i Kristus, er han en ny skapning. Det gamle er borte, se det nye er blitt til' (5,17). 'For vi vet at om vårt jordiske hus, vårt telt, rives ned, så har vi i himmelen en bygning som er av Gud, et evig hus, som ikke er gjort med hender. Og mens vi er her, sukker og lengter vi etter å bli kledd med vår bolig fra himmelen som en overkledning. For når vi er kledd i den, blir vi ikke stående nakne' (5,1–3; merk

sammenligningen legeme og telt/hus/tempel).

Spørsmålet etter «livsmening» er sentralt i vår kultur, cfr. å leve for noe. Vi trenger ikke bare noe å leve av, vi trenger også noe å leve for. Det samme er behovet for tilhørighet og trygghet. Poenget er at Paulus språk korresponderer påfallende med dette: 'For ingen av oss lever for oss selv, og ingen dør for seg selv. Om vi lever, så lever vi for Herren, og om vi dør, så dør vi for Herren. Enten vi da lever eller dør, så hører vi Herren til' (Rom 14,7). Dette kan høres ut som et trøsteord. Det brukes også slik, f.eks. i gravferder. Men i sin sammenheng (nb!) er det en oppfordring til hensynsfullhet i fellesskapet. Her krysses håps-soteriologi og etikk. Det heter da også: 'Ingen av oss lever for seg selv' (Rom 14,7; cfr. 2.Kor 5,15) – et viktig ord inn i en individualistisk tid. Vi finner også en befriende realisme: 'For ennå mens vi lever, blir vi stadig overgitt til døden' (2.Kor 4,11). Samtidig: 'Vi er døende, men se: vi lever!' (2.Kor 6,9). Paulus' kataloger over sine trengsler som apostel gir oss et realistisk og samtidig offensivt livsbilde.

Den fulle realismen er kombinert med det fulltonenede håp. Paulus taler også sterkt om håpet som frelseskategori: 'Og håpet skuffer ikke, for Guds kjærlighet er utøst i våre hjerter ved Den hellige Ånd som han har gitt oss' (Rom 5,5). 'Da vi ennå var Guds fiender, ble vi forsonet med ham ved hans Sønnens død. Når vi nå er forsonet, hvor mye mer skal vi ikke da bli frelst ved det at han lever!' (Rom 5,10, og merk denne oversettelsen).

Hele Adam-Kristus-typologien i Rom 5,12–21 hører også hjemme under det mystiske språk. Død og liv kontrasteres, universelt. Den gir nå del i et nytt, kollektivt fellesskap i den annen Adam: 'For som synden har hersket der døden var, skal nåden herske gjennom rettferdigheten og gi evig liv ved Jesus Kristus, vår Herre' (v21). De mange får liv ved den ene (v15). Som kjent finner vi dette også i 1.Kor 15,21ff. 45.

### Erkjennelsesvekst og mystikk; fattbart og ufattbart

Menneskelig vekst, utvikling og innsiktsvekst og oppbyggingen av det indre menneske er også viktig for vår kultur.<sup>22</sup> Så også hos Paulus: 'Jeg ber om at han som er så rik på herlighet, må styrke dere i det indre menneske med sin kraft og med sin Ånd, så Kristus ved troen kan bo i deres hjerter, og dere kan stå rotfestet og grunnfestet i kjærlighet. Da kan dere sammen med alle de hellige bli istand til å fatte/begripe (*katalabesthai*) bredden og lengden, høyden og dybden, ja kjenne /erkjenne (*gnouai*) hele Kristi kjærlighet, som er mer enn noen kan fatte, og bli fylt av hele Guds fylde' (Ef 3,16–19). Merk blandingen av det mystiske 'indre menneske' og det kognitive språket.

Men tross det kognitive språket, er frelsen like fullt en hemmelighet, et mysterium: 'Dere har hørt om den nåde Gud har gitt meg: Å være en forvalter hos dere over den hemmelighet (*mysterion*) som ble kunngjort for meg i en åpenbaring (*apokalypsis*). Når dere leser dette, kan dere skjønne (*noesai*) hvilken innsikt (*syneidesis*) jeg har i Kristi hemmelighet. Den var ikke gjort kjent (*gnorizo*) for menneskene i tidligere slekter, men nå er denne hemmelighet ved Ånden blitt åpenbart for hans hellige apostler og profeter... Jeg, som er den minste av disse, har fått den nåde å forkynne for folkeslagene det glade budskap om Kristi ufattelige (*anexniaston*) rikdom og bringe Guds frelsesplan (*oikonomia*) frem i lyset (*fortisai*), den hemmelighet som fra evighet av har vært skjult hos Gud, han som skapte alt' (Ef 3,2ff).

Også i 1.Kor 1–2 finner vi dette: 'Likevel forkynner også vi en visdom, for dem som er modne. Det er en visdom som ikke hører denne verden og denne verdens herskere til, de som går til grunne. Nei, vi taler om Guds visdom, som er en hemmelighet (et mysterium). Den var skjult, men før tidens begynnelse hadde Gud bestemt den til å

føre oss frem til herligheten. Denne visdom har ingen av verdens herskere kjent til. Hadde de kjent den, hadde de ikke korsfestet herlighetens Herre. Men det står skrevet: Det intet øye så, og intet øre hørte, det som ikke kom opp i noe menneskes tanke – alt det har Gud gjort ferdig for dem som elsker ham – dette har Gud åpenbart for oss ved sin Ånd' (1.Kor 2,6ff).

'Slik gav han oss all visdom og innsikt (*pasa sofia kai fronesis*), da han kunngjorde oss sin viljes hemmelighet (*mysterion*), den frie beslutning han hadde fattet om å fullføre sin frelsesplan (*oikonomia*) når tiden var inne, å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord' (Ef 1,8–10). Merk det universelle, kosmiske perspektivet.

### Språksammensmelting

Noen ganger kan en mengde perspektiver smeltes sammen i ett avsnitt. Sml f.eks. Ef 4,7ff:<sup>23</sup>

'Nåden ble gitt hver enkelt av oss alt etter som Kristi gave blir tilmålt. Derfor står det: Han steg opp i det høye og bortførte fanger, til menneskene gav han gaver (Salme 68,19). At han steg opp, må jo bety at han først var steget ned til jordens dyp (Job 3,13).<sup>24</sup> Og han som steg ned, er den samme som steg høyt opp over alle himler for å fylle alt. Det er han som gav sine gaver (her står en tjenesteliste). Han gjorde det for å utruste de hellige så de kan utføre sin tjeneste, og Kristi legeme kan bygges opp, inntil vi alle når frem til enheten i troen på Guds Sønn og i kjennskap til ham (*epignosis* – merk erkjennelsesperspektivet), og vi blir den modne mann, som har fått sin fulle vekst og har fått hele Kristi fylde (merk vekstperspektivet). Så skal vi ikke lenger være umodne (merk vekstperspektivet), ikke la oss kaste hit og dit og drive med vinden fra enhver lære, så vi blir bytte for menneskenes falske spill og villfarelsens listige kunster. Vi skal være tro mot sannheten (*aletheia*, kognitivt) i kjærlighet (fellesskap) og i ett og alt vokse opp til ham som er

hodet, Kristus. Fra ham kommer hele legemets vekst; det sammenføyes og holdes sammen av hvert støttende bånd, alt etter den oppgave som er tilmålt hver enkelt del, og slik vokser legemet opp og blir bygd opp i kjærlighet'.

Merk hvor gjennomgående veksttanken er her (stadig gjentatt), og at den først og fremst er kollektiv, fellesskapsmessig. En tilsvarende blanding av termer fra forskjellige områder finner vi også selv innenfor det korte avsnittet i Rom 12,1–4:

- 12,1: kultisk språk i etisk sammenheng
- 12,2: overgangs- og kontrast-språk
- 12,3: kognitivt språk
- 12,4: fellesskapspråk

### *Mørke og lys*

I mysteriene går man fra mørke til lys, får 'sitt hjertes øye' opplyst (Ef 1,18): 'En gang var dere selv i mørke, men nå - i Herren - er dere lys. Lev da som lysets barn! ... Alt som blir avslørt av lyset, kommer for dagen, og alt som kommer for dagen, blir lys. Derfor heter det: 'Våk opp du som sover, stå opp fra de døde, og Kristus skal lyse for deg' (Ef 4,8ff). Dette er som møtet med opplysningen i de antikke mysteriene. Og vi ser en karakteristisk blanding av mystikk-språk og overgangs- og kontrast-språk.

Her tiltales både opplevelser og sanser, som i medie- og opplevelseskulturen. Evangeliet om Kristus går frem som et velluktede seierstog fra sted til sted (2.Kor 2,14f). Det er som et religiøst eller politisk tog; disse konnotasjonene er klare. Men det er åpent for noen og skjult for andre. 'For denne verdens gud har blindet de vantros sinn, så de ikke ser lyset som stråler fram fra evangeliet om Kristi herlighet, han som er Guds bilde. For Gud som sa: 'Det bli lys i mørket', han har også latt lyset skinne i våre hjerter, for at kunnskapen om Guds herlighet, som stråler i Kristi ansikt, skal lyse frem' (3,4–6). Dette er meget talende og gripende. 'Men vi har denne skatten i leirkar' (3,7ff og sammenhengen ellers).

### b) Det kognitive aspektet (skjønne, forstå, erkjennelse, innsikt, kunnskap)

Vi aner at opplysning kan være både en emosjonell og kognitiv opplevelse. Paulus taler ikke bare til opplevelser og sanser, han benytter i overraskende grad kognitivt språk. Han viser forbausende tillit til menneskelig dømmekraft og sindighet: 'I kraft av den nåde jeg har fått, sier jeg til hver enkelt av dere: Gjør deg ikke større tanker enn du bør, men bruk din forstand og vær sindig! Hver og en skal holde seg til det mål av tro Gud har gitt en' (Rom 12,3).

Han åpner også for forståelse, lærdom og modning. 'Jeg ber om at vår Herre Jesu Kristi Gud, herlighetens far, må la dere få den Ånd som gir visdom og åpenbaring (*pneuma sofias kai apo-kalypseos*), så dere lærer Gud å kjenne (*en epignosei autou* - merk de kognitive termene). Måtte han gi deres hjertes øye lys (merk også blandingen av personlig og intellektuell erkjennelse), så dere ser/innser/forstår/erkjenner (*oida*) hvilket håp dere er kalt til' etc. (Ef 1,17f).

Her har vi altså flere av opplysningstidens ord (lys, innsikt, forstå, erkjenne). Disse er samtidig mystikkens (opplysning, innsikt, åpenbaring). Man kan få innsikt i mysteriet: 'Når dere leser dette, kan dere skjønne (*noeo*) hvilken innsikt (*synesis*) jeg har i Kristi hemmelighet' (Ef 3,4). Mysteriet, hemmeligheten - det er Guds frelsesplan og frelsesvilje, hans frelses-*oikonomia* (cfr. sammenhengen). Gud har en 'husholdning', en offensiv prosjektplan for frelsen og et risiko-villig investeringsforetakende med den. Han 'sparte ikke', men satset sin egen Sønn (Rom 8,32). Dette bør tiltale næringslivet og den private sektor i vårt samfunn. Dette er deres språk.

Paulus benytter også appell til fornuften, erfaringen og sannheten (Ef 4,20ff): 'Men slik har dere ikke lært Kristus å kjenne (*manthano*). Dere har jo hørt om ham og fått opplæring om ham (*edidachthete*) etter den

sannhet (*aletheia*) som er i Jesus. Dere skal ikke leve som før, men legge av dere det gamle menneske som blir ødelagt av de forførende lystene. Dere må bli fornyet i sjel og sinn (*pneuma kai nous*), og kle dere i det nye menneske, det som er skapt etter Guds bilde i et liv av rettferd og hellighet etter sannheten (*aletheia* igjen). Legg derfor av løgnen, tal sant, hver med sin neste, for vi er jo hverandres lemmer...’.

### 5 kognitive grunntrekk

Vi lever i en blanding av en moderne og en postmoderne kultur.<sup>25</sup> Det er uhyre fruktbart å reflektere på nytt over hvordan Paulus egentlig argumenterer og motiverer både for kristen frelesestilegnelse og for kristen handling og livsførsel. Vi finner 5 grunntrekk: 1. Åndens gave, 2. ansvar, 3. kognitiv frelseforståelse, 4. vekst, 5. overbevisning.<sup>26</sup>

1) Paulus argumenterer ut fra den overbevisning at Gud nå har gitt Ånden til de kristne (jfr. Rom 8 o.fl.st.). Dette trenger vi ikke å gå bredt inn på her.

2) Men dette utelukker ikke tillit til de kristnes ansvar og ansvarlighet. Basis for dette ansvar er at de kristne har innsikt i Guds vilje. Apostelen appellerer påfallende mange steder til de kristnes dømmekraft: ‘så dere kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til behag, det fullkomne’ (Rom 12,2). Apostelen appellerer imidlertid også til de kristnes alminnelige, skapelsesgitte dømmekraft: ‘Jeg taler til dere som til forstandige mennesker. Døm selv om det jeg sier!’ (1.Kor 10,15). Sml. og Rom 2,14f og 1,19f om hedningenes samvittighet og etiske dømmekraft. Paulus skriver derfor til menighetene og oppfordrer dem til å vurdere på nytt og selv: ‘at deres kjærlighet må bli mer rik på innsikt og dømmekraft’ (Fil 1,9f). Når Paulus gir rom for egne vurderinger, er det altså fordi han både har tillit til Ånden som veileder for de kristne og til deres egen, skapelsesgitte menneskelige dømmekraft: ‘men prøv alt, og hold

fast på det gode’ (1.Tess 5,21).

3) Paulus tenker slik ‘kognitivt’ om frelsen, er det nylig sagt.<sup>27</sup> Med det menes at frelsen kan fremstilles også som kunnskap og innsikt, som en ny måte å tenke på, slik vi allerede har sett. Dette hører sammen med at Paulus mener at synden har konsekvenser for hvordan man tenker. Syndens makt reduserer mulighetene til å vurdere riktig. F.eks. i Rom 1,18–3,20 spiller det kognitive aspektet ved syndens makt en viktig rolle: ‘Med sine tanker endte de i tomhet, og det ble mørkt i deres uforstandige hjerte’ (Rom 1,21). Fordi de ikke brydde seg om Gud, overgir Gud som dom dem til deres egen sviktende dømmekraft (1,28). Det er på denne bakgrunnen vi må lese Rom 6–8 og 12,2 om det fornyede sinn (*nous*) som kjenner Guds vilje. Likevel har den menneskelige visdom sine klare begrensninger, hva vi særlig ser av 1.Kor 1,17ff.

4) Paulus tenker seg da videre Åndens veiledning som en vekst i kunnskap og innsikt. Troen er det rette forholdet til Gud og en gave; ‘Av nåde er dere frelst ved tro. Det er ikke av dere selv, men en Guds gave’ (Ef 2,8 etc.). Men de kristne kan ha gaven i ulikt mål: ‘Hver og en skal holde seg til det mål av tro Gud har gitt ham’ (Rom 12,3). De kristne begynner å tenke annerledes. Deres ånd *samstemmer* etterhvert i stigende grad med hva Ånden vil, cfr. Gal 4,6: ‘Fordi dere er barn, har Gud gitt sin Sønnns Ånd i våre hjerter’, sml. Rom 8,16.<sup>28</sup>

Her er det selvsagt rom for individuelle forskjeller; det ser vi av det Paulus skriver om samvittigheten. Vekstprosessen er ulik. Det åpnes også for at ting blir vurdert ulikt blant de kristne. Derfor skal det man opplever som Åndens ytringer både i menighet og i eget hjerte prøves, 1.Kor 14 (v29). Prov åndene.<sup>29</sup> Tilsvarende skriver han om ‘sterke’ og ‘svake’ i troen (Rom 14,1; 15,1). Det fremgår at de kristne befinner seg på ulike stadier eller nivåer i troens erkjennelse. De kristne vokser i tro, blir ‘sterkere i troen’, får ‘fremgang og glede i troen’ (Rom 4,20; Fil 1,25).

Paulus taler altså om vekst i erkjennelse. Jeg undrer: Er dette perspektivet ofte altfor lite fremme i høymesse-forkynnensens periko-

pe-prekener? Jeg tror: Den kristne forkynnelse har ingen sjanse i dagens samfunn hvis den ikke kan si et ord om vekst og modning – sammen med Kristus-mystikken. Det må vi gjøre noe med.<sup>30</sup>

Med innsikts- og vekst-perspektivet er den troende dermed også *ansvarlig* for å leve på en måte som svarer til ens vekst og innsikt i troen. 'Hver og en skal prøve sin egen gjerning. Han skal ha ros av det han har gjort, og ikke se på de andre, for enhver skal bære det som er pålagt ham' (Gal 6,4f). Her viser apostelen 'psykologisk innsikt' og legger vekt på den personlige ansvarlighet, integritet og helhet på en måte som nesten er både moderne og norsk. Denne ansvarlige kombinasjonen er en ytterst *attraktiv* etisk modell. Jeg synes det er uhyre interessant å studere og 'selge' Paulus som etisk forbilde. Hos ham møter vi et menneske akkurat som oss selv, med åpenbare personlige svakheter men også med refleksjon over etiske problemer. En analyse av ham og det han sier er nettopp derfor meget lærerik.

For en praktisk-teologisk analyse er dette ansvarsmomentet – dette *ansvarlighetsmomentet* – uhyre viktig. Selvstendig ansvar er noe meget tiltalende i moderne norsk kontekst. Er dette blitt for mye borte i kirken? Er det mulig å etterstrebe det? Er det slik at mye kristen motivasjon har gått på og går på *lydighet*? Kortpsykologisk sagt: Er det over-jeg'et i personligheten som påkalles, ikke jeg'et og dets utvikling som stimuleres? Allerede fra den kristne skapelses- og skyld-straff-fortellingen i Bibelens begynnelse ligger imidlertid ansvaret og ansvarligheten klart tilstede (1.Mos 1–3). Det er menneskets adelsmerke, dets verd, at det er ansvarlig og dermed kan ansvarliggjøres.<sup>31</sup>

5) Det femte moment jeg vil trekke frem er det at Paulus vil *overbevise*. I senere tid har vi fått mange spennende studier av den apostoliske autoritet og de retoriske strategier for å fremme denne.<sup>32</sup> Det er ikke tvil om at Paulus her bruker et vell av argumenter, og vel av og til også noe av det vi idag

vil kalle 'hersketeknikker'. Studier av hans retorikk er svært relevant også for kirke-, organisasjons- og samfunnsliv i dag. Men det overordnede perspektiv er tross alt at han vil overbevise. Han vil ikke tvinge, men overbevise menighetene. Han respekterer folk i det at han vet at han må overbevise dem han snakker til. Han krever også mye av seg selv, og vil føre en vervende livsførsel (1.Kor 9,19–23). Men han er energisk, fordi han tror, og står for det han tror på på en måte som ikke er postmoderne.

Dette er noe å reflektere inn i forkynnelser og undervisning. Hvordan kan vi virkeliggjøre denne kombinasjonen i våre liv og i vår tjeneste? Hvordan kan vi gjøre prekene mer argumentative? Hvilke momenter må da med? (Nb. jeg mener ikke at alle prekener skal være argumentative, bare noen. For å sikre variasjonen må f.eks. andre være meditative). En av de store arbeidere med kristendommens tidlige historie, Adolf von Harnack, hevdet at kristendommen seiret overfor sine konkurrenter ikke minst som en tenkende og etisk religion.

### c) Overgangs- og kontrast-termene (fra-til, da-nå, gammelt-nytt)

Det er dette Sanders og andre kaller 'transfer-terminology'. Dette skulle ha et stort potensial i vår kultur som er opptatt av forandringer og fremskritt, av en dynamisk og bærekraftig utvikling. Det skjer noe, noe nytt. Gud handler (se også over om fornyelsen av sinnet). Særlig overfor ungdom gjør disse termene kristentroen til noe innovativt. Vi vet at vi lever i en tid hvor kristen kunnskap og kristen tradisjon ikke kan forutsettes. Mange unge har så lite peiling på genuin kristen og bibelsk tro at den fremstår som noe helt nytt og spennende, om de får møte den. Det er eksotisk å gå i kirken eller å møte en integrert kristen. Dette er et tilknytningspunkt. Vi ser det f.eks. når 68-generasjonens barn vil døpe seg.



Her kommer kristendommen som motkultur også inn.<sup>33</sup> Det kan også tiltale idealistisk eller opposisjonell ungdom: 'Skikk dere ikke lik med denne verden'/'La dere ikke lenger preges av denne (nå-værende) verdens vis (*me syschematizesthe*), men la dere forvandle (*metamorfousthe*, cfr. mysteriene!) ved at sinnet fornyes (*tei anakainosei tou noos*), så dere kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til Herrens behag, det fullkomne (Rom 12,2). 'Det sanne, det som er rett og rent og verdt å elske og ære – gi akt på det/legg vinn på det' (Fil 4,8). Eller: 'Så ber jeg dere inntrengende i Herrens navn: Lev ikke lenger slik som hedningene. Deres tanker er tomhet, deres forstand (*nous, dianoina*) er formørket (merk det kognitive, og opposisjonen lysmørke), og de er fremmede for livet i Gud (merk fremmedgjørings-terminologi). For deres hjerter er blitt forherdet så de ikke kjenner ham (*agnoia*). Avstumpet er de blitt... (Ef 4,17ff).

Paulus sier også: 'Jeg bruker et bilde fra dagliglivet, fordi dere er skrøpelige menesker' (Rom 5,19), og så kontrasterer han 'da' og 'nå' som en frigjøring av slaver: 'Før stilte dere lemmene deres til tjeneste for det som var urett... Men nå er dere frigjort fra synden og er blitt tjenere for Gud'. Dette er den egentlige paulinske frigjøringsteologi.<sup>34</sup> Dette gir noe å leve for, og leder også inn i Paulus' kristne kamp-lære. Dette kan også tiltale idealistiske, reflekterende og kritiske 40-åringer som er kommet til det punkt i livet hvor de må tenke over hva som virkelig er verdier i samfunnsliv og privatliv, og hvilken ideologisk arv og hvilken verden de kan gi sine barn.

Cfr. 1.Kor 6,11: 'Slik var noen av dere en gang. Men nå er dere blitt vasket rene, dere er blitt helliget, ja rettfærdige for Gud i Herren Jesu Kristi navn og ved Guds ånd'. Slike soteriologiske og etiske kontrasteringer mellom 'da', 'dengang' (*pote*) og 'nå' (*nynti de*) har også Efeser-brevet 2,1-10 ; 2,11-22 og 5,8ff : 'Dere var en gang døde. Dere levde på den nåværende verdens vis. Men Gud er rik på miskunn. Fordi han elsket oss med så stor en kjærlighet, gjorde han oss levende med Kristus, vi som var døde på grunn av våre synder. I Kristus

Jesus har han reist oss opp fra døden sammen med ham og satt oss i himmelen sammen med ham. Av nåde er dere frelst, ved tro. For vi er hans verk, skapt i Kristus Jesus til gode gjerninger, som Gud på forhånd har lagt ferdige for at vi skulle gå inn i dem.'

Typisk for omvendelses-tekster er at vi der finner motsetningene 'fra-til', 'før-nå' sammen med kontrasten død-liv.

Det kultiske språk kan forøvrig også komme inn på det etiske området: 'For Guds barmhjertighets skyld formaner jeg dere, søsken, til å bære legemet frem som et levende og hellig offer som er Gud til behag. Det skal være deres åndelige gudstjeneste' (Rom 12,1). Hører vi begrepet 'det allmenne prestedømme'?

## e) Språk hentet fra mellommenneskelige relasjoner (frihet, barnekår, arv, fred)

Vi kjenner dette fra GT: Gud omtales med en mengde antropologiske *metaforer*, og forholdet mellom Jahve og Israel omtales som et menneskelig forhold (f.eks. Hosea). Dette viderefører Paulus på nye, kreative måter.<sup>35</sup> Selve frelsestilbudet er uttegnet i *menneskelige analogier*, med en sammenligning som er meget talende:

'Han som ikke sparte sin egen sønn, men gav han for oss alle' (Rom 8,32, cfr. Rom 3,25 og 2.Kor 5,19). 'Da vi ennå var svake, døde Kristus til fastsatt tid for ugudelige. Selv for en rettskaffen mann ville vel neppe noen gå i døden. Eller kanskje ville noen våget livet for en som er god. Men Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss da vi ennå var syndere' (Rom 5,6-8).

Finner vi en sterkere illustrasjon på frelsen? 'Jeg taler på menneskelig vis', sier apostelen (Rom 3,5; 1.Kor 1,26). Dette skulle gi også oss en viss frihet til å finne representative soteriologiske illustrasjoner.

Slik er også forsoningsmodellen meget talende. Det virker faktisk som om det er Paulus som har introdusert denne model-

len (2.Kor 5,18–21; Rom 5,1–11 etc.); denne terminologien anvendes nemlig ikke av andre forfattere i NT.<sup>36</sup>

Vår tid er sterkt preget av relasjonsproblemer. Det er et paradoks at vi kan sende folk til månen og også ellers løse de mest avanserte teknologiske problemer, men ikke kan takle f.eks. familiekonflikter, rusmiddelmissbruk eller 'själens obotliga ensamhet'. Det nærmeste er oss vanskeligst.

### *Familia Dei (Gal, Rom 8 og Ef)*

Gud er annerledes, 'han som har gitt navn til alt som heter foreldre og barn' (Ef 3,14; merk 'inclusive language'). I Kristus heles relasjonene. Det skapes en ny familie, *familia Dei*. Dette er et sterkt paulinsk perspektiv.<sup>37</sup> Vi finner det særlig i Gal, i Rom 8 og i Ef: 'For dere er alle Guds barn i kraft av troen på Jesus Kristus' (Gal 3,26). 'Dem som han på forhånd har vedkjent seg, har han også bestemt til å bli formet etter hans Sønnens bilde, så han skulle være den første-fødte blant mange søsken' (Rom 8,29). 'Alt-så er dere ikke lenger fremmede og utlendinger, men dere er de helliges medborgere og tilhører Guds familie (hus). Dere (huset) er bygd opp på apostlenes og profetenes grunnvoll, men hjørnesteinen er Jesus Kristus selv' (Ef 2,19f, cfr. 1.Kor 3,10ff). 'I kjærlighet har han, av sin egen frie vilje, forut bestemt oss til å få barnekår (*huiothesian*) hos seg ved Jesus Kristus' (Ef 1,5). Brevet til Filemon om hans rømte husslave Onesimus er også et talende eksempel på hvordan Paulus bruker familiebegrep om det kristne fellesskapet. Derfor heter det også: 'Elsk hverandre inderlig, som søsken' (Rom 12,10). 'Vær med på å hjelpe kristne som lider nød, og legg vinn på gjestfrihet' (v13).

Paulus kan tale om forlikelse eller forsoning: Kristi forsoning har ført til en fredstilstand mellom Gud og mennesker (Rom 5,1). Også til at en harmonisk fredstilstand opprettes i skaperverket (Kol 1,20; cfr. også Rom 8,33–39 som en forsikring av håpet og

lengselen i 8,18ff). Gud har ved Kristus forlikt/forsont oss med seg selv, slik at han ikke tilregner verden dens misgjerninger og han har gitt oss forsoningens/forlikets tjeneste, ordet om dette (2.Kor 5,18f). Å forlike/forsone betyr å bringe sammen igjen to mennesker som har opplevd et brudd i sitt forhold. Paulus bruker ordet i den betydningen når han taler om forlik mellom mann og hustru som har vært skilt (1.Kor 7,11). Resultatet er at bruddet er leget. Det er gjenopprettet og fornyet.

### *Arv, og segl og pant (Rom 8, Gal 3–4)*

Det gis et pant, en bekreftelse på denne tilhørighet – nesten juridisk også: 'Alle som drives av Guds Ånd, de er Guds barn. Dere har ikke fått trelldommens Ånd, så dere igjen skulle være redde. Dere har fått barnekårets Ånd som gjør at vi roper: Abba, Far! Ånden selv vitner sammen med vår ånd om at vi er Guds barn. Men er vi barn, er vi også arvinger.' (Rom 8,14–17a). Så også Gal 4,6f. I sin drøfting av hva som kjennetegner Guds folk, Gal 2,15–4,7 argumenterer Paulus for at det er Ånden og troen.

I Gal 3,29–4,6 utfolder han bredere at de kristne er arvinger: 'Hører dere Kristus til, er dere Abrahams arvinger ifølge løftet' (3,29). 'I ham har vi også fått del i arven (*eklerothemen*), vi som på forhånd var bestemt til det etter Guds forsett... I ham er dere blitt merket med et segl (*esfragisthete*), Den Hellige Ånd som var lovt, og som er pantet (*arrabon*) på vår arv (*kleronomia*), inn-til forløsningen (*he apolytrosis*) kommer for Guds folk, til pris og ære for hans herlighet' (Ef 1,11ff, cfr. 4,30 og 2.Kor 1,22, cfr. 5,5).

Videre: 'Men dere er ikke i den syndige natur; dere er i Ånden, så sant Guds Ånd bor i dere... Dersom Kristus bor i dere (merk det mystiske, og identifiseringen av Ånden og Kristus!), er nok kroppen død på grunn av synden, men ånden er levende fordi dere er rettferdige for Gud. Han reiste Jesus opp fra de døde, og dersom hans Ånd bor i dere,

skal han som reiste Kristus opp, også gi deres dødelige legeme liv ved den Ånd som bor i dere' (Rom 8,9–11). Det dreier seg om at Ånden/Kristus 'bor i', eller å 'leve/være i' Kristus. Ånden er altså = Kristus i den mystiske foreningen som vi talte om over. Det er to måter å si samme sak på.

I Rom 8 går dette så direkte over i meningsdimensjonen, universalhistorien, det større perspektiv: 'Vi er Guds arvinger og Kristi medarvinger, så sant vi lider med ham; så skal vi også få del i herligheten sammen med ham. Jeg mener at det vi må lide her i tiden, ikke er for noe å regne mot den herlighet som en gang skal åpenbares og bli vår' (Rom 8,17bff, både individuelt og kollektivt, universelt). Og: 'Vi vet at alle ting tjener til gode for dem som elsker Gud, dem han har kalt etter sin frie vilje' (Rom 8,28ff). Dette er en gjentakelse av lignende synspunkter fra Rom 5,3–5.

Barneforholdet danner også basis for formaningene: 'Ha Gud til forbilde, dere som er hans elskede barn!' (Ef 5,1 etc, sml. forøvrig Mt 5,48). Og: 'Bli ingen noe skyldig, annet enn å elske hverandre' (Rom 13,8ff).

### Kollektive relasjoner

Et av de største relasjonsproblemene i vår tid er forholdene i Midt-Østen, og det finnes også andre sterke etniske konflikter. Paulus' språk har gjort opp med både jødisk etnosentrisme og hedningenes hat:

'Men nå, i Kristus Jesus, er dere som var langt borte, ved Jesu Kristi blod kommet nær. For han er vår fred, han som gjorde de to til ett og rev ned det gjerde som skilte, fiendskapet. Slik skulle han stifte fred og skape ett nytt menneske av de to. I ett legeme skulle han forsones dem begge med Gud da han døde på korset og der drepte fiendskapet. Så kom han og forkynte fred til dem som er langt borte, og for dem som var nær. Gjennom ham har vi begge i en Ånd tilgang til Faderen' (Ef 2,13–18).

Dette er særlig James DG Dunn's perspektiv på Paulus. Den nyeste Paulus-

forskning og særlig Dunn legger vekt på Paulus' kamp mot jødisk etnosentrisme i sabbats-, omskjærings- og spise-forskrifter (kultisk renhet). Se hans tolkning av 'lovens gjerninger' i Gal og Rom. Se også Rom 9–11.

Hva har forsonings-modellen, eller kamp og seier-språket, å si for oss i dag i vår kamp for freden, for menneskerettigheter, mot politisk, økonomisk, rasemessig eller kjønnsmessig undertrykkelse?<sup>38</sup>

Også mer generelt til mellom-menneskelige relasjoner tar Paulus opp motiver fra Jesu for-kynnelse, i Rom 12: 'Velsign dem som forfølger dere, velsign og forbann ikke!' (Mt 5,44) Og videre: 'Vis enighet, streb ikke etter det som er høyt, men hold dere gjerne til det lave, og vær ikke selvkloke! Gjengjeld ikke ondt med ondt, legg vinn på å gjøre det som er rett for alle mennesker. Hold fred med alle, om mulig, så langt det står til dere. Ta ikke hevsn, mine venner, men overlatt straffen til Gud'. Og han avslutter på samme måte i Rom 14,19: 'Så la oss gjøre det vi kan for å bevare freden og bygge opp fellesskapet'.

### Kort konklusjon

Vi finner et mangfold av frelses-språk hos Paulus. Her har vi pekt på og arbeidet noe med seks av dem. Vi har også sett at av og til glir kategoriene over i hverandre (f.eks, kultisk og etisk i Rom 12,1, kognitive og mystiske kategorier f.eks. i Ef 3,16–19 eller et større antall perspektiver som i Ef 4,7ff). Vi har også sett på alt dette som praktisk-teologiske muligheter. Paulus har potensial! Kanskje det er slik at det kultiske og juridiske språket hos Paulus først faller skikkelig på plass når det virkelig blir støttet og supplert også av de andre soteriologiske kategoriene hans. Vi har her søkt å gi et bidrag til det. Samtidig er det slik at de mange frelses-metaforene hos apostelen ikke er som det postmoderne, åpne kunstverk, helt frie til privat innlegning. Bildene må gis en retning og en tolkning. Denne fin-

ner vi trygt innenfor deres større referanseramme i apostelens teologi.

## Noter

- 1 Opprinnelig foredrag 24.10.96 på Videreutdanningskurs for prester SPP-Element III (1996–97) om 'Livs-mening og Frelsesforståelse' i aktuelt og bibelsk perspektiv.
- 2 Oversikter over nyere Paulus-forskning gis mange steder, bl.a. Hagner, D.A.: 'Paul and Judaism. The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate', *Bull. for Bibl. Research* 1993 111–130. En innføring på norsk gis nå ved Sandnes, K.O.: I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi, Oslo: Luther 1996, da særlig s.23–27. Cfr. også Dunn, JDC: 'Prolegomena to a Theology of Paul', *NTS* 40:1994 407–432.
- 3 Til Paulus' doble bakgrunn og doble kommunikasjonsstrategi, se særlig Hengel, M: *The Pre-Christian Paul*, London: SCM/ Philadelphia: Trinity 1991; Hellholm, D: 'Paulus fra Tarsus. Til spørsmålet om Paulus' hellenistiske utdannelse', i: Tormod Eide og Thomas Hägg ed.: *Dionysos og Apollon*, Bergen 1989 259–282.
- 4 Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London: SCM 1977 etc.
- 5 Samtidig er det klart at de kultiske termene 'soning' (hilasmos) og 'sone' (hilaskomai) anvendes forbløffende sjelden i NT for å tolke Jesu kors; cfr. Nordlander nedenfor s. 93.
- 6 Et støt til forsvar for Paulus er også nylig gitt av Wright, Tom: *What Saint Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Oxford: Lion 1997.
- 7 Cfr. bl.a. også Baasland, E: *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*, Oslo: Universitetsforlaget 1991 s.153–160.
- 8 Andre har gjort tilsvarende kategoriseringsforsøk, som McGrath, A: *Making sense of the Cross*, London: IVP 1992 (=Bilder til å begripe. Korset sett fra ulike synsvinkler, Oslo: Credo 1992). I tillegg nevnes her 'bilder fra en slagmark' (seier, overvinne – f.eks. 1.Kor 15,54.57), og ellers 'bilder fra et sykehus'. Bilder 'fra et fengsel' (fri/satt fri, Rom 8,2) har vi subsumert under juridiske kategorier. Tilsvarende en bredere Ntlig undersøkelse av Nordlander, A: *Korsets mysterium*, Stockholm: EFS-forlaget (1982) 1989 med vekt på fem modeller: offer (kultisk) f.eks. Rom 3,25, gjenløsning (juridisk) f.eks. Rom 3,24; 1.Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5, kamp-seier Kol 2,14f; 1.Kor 15,55.57, forsoning f.eks. 2.Kor 5,18–21; Rom 5,10f (herunder inkluderer N. også rettferdig-gjørelsesmodellen som vel ogå er juridisk), forbilde f.eks. Rom 5,19; Fil 2,7f. Han spør også til slutt, s.195ff: Hvilke tolkningsmodeller svarer til nåtidsmenneskets problem i dag?
- 9 Frelsen tilegnes ved dåpen, 1.Kor 6,11; Ef 5,26; Rom 6,6ff; Tit 3,5 og nattverden, 1.Kor 10,14–22; 11,23–27; troen kommer av forkynnelsen, Rom 10,14ff.
- 10 Cfr. Nordlander 179ff.
- 11 Dette forhold er som kjent opphavet til problemstillingen 'Paulus og Jesus' og de mange bøker om den, nå senest Wenham, nevnt nedenfor. Derimot har Paulus' teologi en større narrativ teologisk grunnstruktur, se Sandnes op.cit. og Witherington, B: *Paul's Narrative Thought World. The Tapestry of Tragedy and Triumph*, Louisville, KY: Westminster/John Knox 1994.
- 12 Martin Hengel har f.eks. vist hvordan Jesu død som soningsdød kunne forstås i datiden: termen 'å dø for' var bredt kjent som stedfortredende død, også for ikke-jødiske tilhørere (cfr. Nordlander 59f.93). Paulus nøler ikke med å bruke uttrykket (Rom 5,8.6; 14.9; 1.Kor 8,11; 15,3; Gal 2,21; 1.Tim 5,10).
- 13 Cfr. Skarsaune, O: 'Det glemte motiv i Paulus' etikk', *LKT* 123:1988 304–307.325–329.
- 14 Vi bruker betegnelsen 'mystisk' i noe vid mening her. For diskusjonen om mystikk hos Paulus, se særlig Schweizer, A: *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, eng. oversettelse *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York: Seabury 1931/Macmillan 1955.
- 15 Sml. også Brunstad, P.O.: 'Ungangsstemming og overtro. Teologiske og sjelsesørgiske utfordringer i møte med en akselererende ungdomskultur, *Tidskrift for sjelsesorg* 15:1995 nr.3 113–123.
- 16 Cfr. ellers Rom 7,4; Kol 2,20; 3,1–3; Gal 2,19; 6,14; Ef 2,4–6.
- 17 Sml. f.eks. diskusjonen i Sandvik, B red.: *Folkekirken – status og strategier*, Oslo: Pfs Studiebibliotek 1988.
- 18 Cfr. f.eks. Wenham, D: *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids: Eerdmans 1995 om denne og andre sammenhenger.
- 19 Cfr. f.eks. Eide, T og T Hägg red.: *Dionysos og Apollon*, Bergen 1989; Burkert, W: *Ancient Mystery Cults*, London 1987; Eitrem, S: *Mysteriereligioner i antikken*, Oslo 1942.
- 20 Se særlig Larsson, E: *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Lund: Gleerup/ København: Munksgaard 1962 og flere senere artikler.
- 21 Cfr. Aalen, Sv: 'Begrepet 'fylde' i Kolosser- og Efe-serbrevet', *TTK* 1952 49–67 (= Guds Sønn og Guds Rike. Nytestamentlige studier, Oslo–Bergen–Tromsø: Universitetsforlaget 1973 21–39).
- 22 Jfr. alle populære bøker i dette feltet; cfr. også nyreligiositet og New-Age-bevegelsen.
- 23 Nordlander op.cit. s.15 nevner også Rom 3,21–26.
- 24 Cfr. dette temaet også i Rom 10,6f; Joh 1,51.
- 25 Se senest Henriksen, Jan-Olav: *Grobunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997.

- 26 Noe av det samme understrekes bl.a. også av Sandnes op.cit. 269ff.
- 27 Baasland, E: 'Cognitio dei im Römerbrief', SNTU 14:1989 186–216; se også 'Frelse i Bibelens verden og i dagens Norge' og 'Kunnskap (og tenkning) i Bibelen og i dag', i: Ordet fanger 124–166.
- 28 Den innsikt Ånden gir i etiske spørsmål rommer for Paulus flere innholdsmesige aspekter: 1. Skriften, med vekt på kjærlighetsbudet og dekalogen (Rom 13,8–10), 2. Jesu eksempel (Fil 2,5–11; Rom 5,6–8; Gal 5,6; Gal 6,2; 1.Kor 9,19). Dertil kommer 3. skikk og bruk (Fil 4,8; Gal 6,10), apostolisk skikk (1.Kor 11,16; 14,33f; 4,17), 4. naturen (Rom 1,19f; 2,14f, 1.Kor 11,14), 5. omgivelsenes vurdering (f.eks. Rom 12,17), og 6. den aktuelle situasjonen (f.eks. Rom 14,1ff; 1.Kor 5,1ff; 6,1ff; 8,1ff). Ånden hjelper de troende til å orientere seg rett ut fra disse ulike aspekter. Et godt eksempel er Paulus selv i sine råd til korinterne om ekteskap, 1.Kor 7. Han bruker både ord fra Herren (v10f) og egne vurderinger (v.6f,8f, 12ff,25). Han summerer opp sine egne vurderinger med å si: 'og jeg mener da også å ha Guds Ånd' (v.40; sml. og 2,1ff). Det fremgår at han mener at den troende ved Ånden er en ny skapning og at sinnet og tanken derfor er forandret: '...men la dere forvandle ved at sinnet fornyes' (Rom 12,2). 'Vi har ikke fått verdens ånd, men den Ånd som er av Gud, for at vi skal forstå hva Gud i sin nåde har gitt oss (1.Kor 2,12). 'Et Åndens menneske kan dømme om alle ting' (1.Kor 2,15).
- 29 Cfr. Skjevesland, O: Sunn tro og sann åndelighet. En innøvelse i dømmekraft, Oslo: Luther 1996.
- 30 Sml. også Ernst Baaslands refleksjoner i 'Forandrer troen seg med årene?', s.12–31 i Kristendom på norsk.
- 31 Cfr. f.eks. også Pedersen, S: Om at være menneske. Et nytestamentlig grundtema, Fredriksberg: Anis 1992, og samme utg.: Menneskesynet. Forelæsningsnotiser ved Aarhus Universitet 1987–88, København: CEC Gad 1989 (utvalgte deler). En ny gjennomgang av Genesis-teksten finnes i Stordalen, Terje: Støv og livspust. Mennesket i Det gamle Testamente, Oslo: Universitetsforlaget 1994, særlig s.56–135.
- 32 Cfr. Meeks, WA: The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, Yale: Yale UP 1983 111–139; Holmberg, B: Paul and Power. The Structure of Authority in the earliest Church as reflected in the Pauline Epistles, Lund: Gleerups 1978, etc. Retorikken er nå godt inne i teologien igjen, sml. Baasland, E: 'Retorikk i NT og i dagens preken', HPT 2/1987 3–11.
- 33 Til kristendommen som motkultur også hos Jesus, se særlig Lohfink, G: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg: Herder 1982/3.
- 34 Cfr. f.eks. også France, R.T.: 'Liberation in the NT', Evangelical Quarterly 58:1986 3–23.
- 35 Se ellers til paulinsk teologi og kristologi Richardson, N: Paul's Language about God (JSNTSS 99), Sheffield: JSOT Press 1994.
- 36 Jfr. Nordlander s.14.152ff.
- 37 Cfr. Sandnes, K.O.: A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons, Bern: Peter Lang 1994.
- 38 Nordlander ser relasjonsspråket – det han kaller forsoningsmodellen, sammen med kamp- og seiermodellen og forbildemodellen, de som er umiddelbart lettest tilgjengelige for moderne mennesker. Men han fremhever også at kristen tro ikke kan gå utenom det kultiske og juridiske språket (offermodellen, gjenløsningsmodellen).

# Hvorfor er vi prester?

Av Trond Bakkevig

På mitt kontor i Røa kirke henger det en kopi av Henrik Sørensens Kristusbilde. Den lyse, stedeagne Kristus. Kristus som har tatt bolig i Norden. Her, i vår egen sammenheng, kommer han oss i møte med de åpne armer og utstrakte hender. Det henger, nærmest som en gave fra mine forgjengere, for at jeg hver eneste dag skal huske at Kristus favner oss der vi er.

Vi har alle våre ulike og personlige grunner for å bli prester. Det er ikke dette det her skal handle om. Av og til kan det imidlertid være nødvendig å reflektere over sammenhengen mellom mitt personlige valg og grunnen til at det hele tatt finnes prester. Det er en identitet som ikke bare er enkel å bære. Til forskjell fra de fleste andre yrker har vi ikke sikre resultater å vise til. Andre kan avlevere årsrapporter hvor avkastningen kan måles og veies enten i form av antallet produserte enheter, salgsstatistikker, økonomisk vekst eller tilbakegang, produserte fagartikler eller annet. Prester kan ikke avlevere noe som med sikkerhet kan begrunne hvorfor vi er der eller hva slags prester vi har vært:

– Det ene året kan vi glede oss over vekst i nattverddeltagelsen, mens den neste år synker igjen. I de lange historiske linjers lys er det imidlertid, tydelig at nattverddeltagelse og kirkegang i stor grad avhenger av helt andre forhold enn prestens person.

– Statistikk over avholdte andakter, deltagelse i møter, husbesøk og annet, er gode oversikter. De gir likevel ingen begrunnelse for vår gjerning – og gir egentlig intet svar på spørsmålet om kvaliteten av vår tjeneste. – Vi kunne nok ønsket at folk ble bedre mennesker av å gå i kirken, men heller ikke dette er en sikker målestokk. Prestetjenestens begrunnelse kan ikke være at vi skulle heve folkets etiske standard eller være bannerførere i et eller annet moralsk korstog – enten det nå er for samfunnets verdigrunnlag, etiske anliggender i forhold til enkeltsaker eller kristen innflytelse i bestemte samfunnsinstitusjoner. Alt slikt kan være vel og bra, men det er ikke der vår identitet ligger. Når vi tror på en Gud som er alles skaper, innebærer det også at alle kan preke moral og sosialetikk. Derfor er det heller ikke konstituerende for prestens identitet.

Selvom det nok finnes måleenheter som kan fortelle om vesentlige sider ved vår yrkesutøvelse, er det likevel vanskelig å finne ytre forhold som kan bekrefte selve nerven i vår yrkesidentitet. Når hverdagen tærer på kreftene, kan det kan være tungt å bære at vi ikke har noe å vise for oss:

– Når vi strever med avtalerekker som aldri tar slutt – og som kan fortsette når politiet ringer klokken tre om natten for at vi skal gå med dødsbudskap.

– Når familien krever et nærvær som er noe

annet enn den rene tilstedeværelse.

– Når pengene ikke strekker til for å dekke studiegjeld, familieforpliktelser og ønsket om å skaffe et krypinn som ved endt preste-tjeneste kan være vårt eget.

Prester som går over i andre yrker og avisenes reportasjer om sykemeldinger og utbrenthet blant prester, er bare toppen av et stort isberg av uro omkring presteyrket og presters arbeidssituasjon. Samtidig er det skjedd en samfunnsmessig nedgradering av presteyrket. Vi har ikke lenger den samfunnsmessige plassering og den ytre autoritet som våre forgjengere hadde.

De fleste støttekonstruksjoner er falt bort. Kanskje er det like godt. Da kan preste-tjenesten mer renskåret fremtre som det den egentlig er.

Religion finnes i alle samfunn og alle kulturer. Prester finnes i alle religioner og til alle tider. Vår egen preste-tjeneste bærer derfor mange likhetstrekk med preste-tjenesten i andre religioner. Som Gerardus van der Leeuw generelt sier, er det slik at «Prestene sørger for den regelmessige forbindelse mellom makten og mennesket.»<sup>1</sup> Alle prester vet at det kan være langt mellom de store og skjellsettende religiøse opplevelser. Da er det godt å vite at det er forskjell på prest og profet, på magiker og prest. Til forskjell fra profeter og magikere, kan ikke prester vente på inspirasjon eller ekstase. De må ofre eller preke på regelmessige tidspunkter. De må sørge for at folket får en regelmessig tilførsel fra religionens kilder.<sup>2</sup> Nettopp på grunn av denne regelmessigheten, er det i alle religioner slik at presten er ansett som den som kan gi nøkle-ne til et åndelig liv. Presten står ved døren og hjelper mennesker å åpne denne inn mot det hellige – inn mot den virkelighet som finnes i livet, men bortenfor dagliglivets rammer.

Også i kristen sammenheng er dette en sakssvarende beskrivelse av hva en prest er. Den tyske pastoralteologen Manfred Josuttis har tilspisset dette på en interessant måte når han sier at prester skal være førere eller

veivisere for mennesker inn i det helliges skjulte og forbudte sone: «Pfarrer und Pfarrerin sollen in die verborgene und verbote-ne Zone des Heiligen führen.»<sup>3</sup> Han knytter dette til Jesu ord i Joh 10: «Jeg er døren. Den som går inn gjennom meg, skal bli frelst, og han skal gå inn og ut og finne beite.» Jesus omtaler seg selv som den gode hyrde som beskytter hjorden mot fiender, bevarer den fra å velge veier hvor de utsetter seg for farer, og sørger for at den får den næring den trenger. Dette er oppgaver som må ivaretas i en menighet. Det som sies om Jesus som den gode hyrde vil fragmentarisk også måtte være tilstede i et pastoralt lederskap.

Det å høre Kristus til betyr både for prest og menighet at vi må begynne oppbruddet og ferden gjennom denne døren, i retning Guds rike. På denne veien til og i Guds rike trenger alle mennesker en som kan åpne døren, en å gå sammen med, en å stole på, en som kan sette sitt eget liv inn i denne oppgaven. For mange vil det være mor eller far, en lærer eller en god venn som blir den første veileder inn i dette riket. Prestens oppgave er å sikre at det alltid er noen der, noen som kan formidle Guds kraft til alle som går på denne veien. Nettopp fordi vi går i et for mennesker ukjent landskap, skal presten både være en veileder og sikre at det alltid er noen som kan veilede inn til det mysterium Paulus taler om:

«Det intet øye så,  
og intet øye hørte,  
det som ikke kom opp  
i noe menneskes tanke,»—  
(1 Kor 2,9)

Presten blir en veileder inn i mysteriets verden, den som er midt i og samtidig bortenfor hverdagslivets åpne verden. Han eller hun blir det Josuttis kaller en «mystagog» (forøvrig et begrep han har lånt av Karl Rahner!). Det er en som kan være en veiviser i troens verden og den guddommelige virkelighet troen søker å få del i.

Det er et annet aspekt som også rommes

i prestatjenesten. Veien henimot det hellige, Guds hemmeligheter, er også en bevegelse utover, ut i verden. Som prester er vi alltid sendt. Vi kan ikke helt ut fatte betydningen av et vanlig, folkekirkelig presteembete om vi ikke holder klart for oss at det hele begynte som misjonærembete: «likesom Faderen har sendt meg, sender jeg dere.» (Joh 20,21) Vi er, som Gustaf Wingren sier det, satt inn i «ett misjonärsambete i hela mänskligheten.» Nettopp fordi Gud handler i Kristus med hele menneskeheten er det presteembetets ansvar at det «distribuerer frukten av Kristi fullbordade gärning.....»<sup>4</sup>

I prestens identitet finnes det derfor to bevelser. Den ene er innover – inn i det hellige rom, mot Gud. Den andre er fra Gud ut mot hele verden. Mystagogen og misjonæren må holdes sammen om det skal bli en sann forståelse av presteembetet. I dette ligger både ansvaret for at menigheten næres av de sanne kilder for kristen vekst slik at den kan vokse i hellighet og gjensidig kjærlighet, og ansvaret for at alle mennesker får merke og høre om «Kristi fullbordade gärning». Om vi ikke fastholder denne dobbeltheten kan det lett bli slik at all oppmerksomhet enten rettes mot kirkefremmede, eller at språkbruk og embetsførelse konsentreres om menighetens kjernetropper. Det er «att degradera dop och evangeliepredikan till blott «start» och låta ämbetets egentliga syssla vara *nattvardens* förvaltning.»<sup>5</sup>

Paulus skriver om denne dobbelte bevegelsen, sammenhengen mellom tjenesten for menigheten og verden, sitt eget kall og det å være veiviser, når han i innledningen til Kolosserbrevet skriver: «...jeg lider for hans legeme, kirken. For den er jeg blitt en tjener i kraft av det forvalteroppdrag Gud har gitt meg hos dere: å fullføre tjenesten med Guds ord, den hemmelighet som har vært skjult fra evighet av og for alle slekter, men som nå er blitt åpenbart for hans hellige. Gud vil kunngjøre for dem hvilken rikdom av herlighet denne hemmelighet betyr for folkeslagene: Kristus blant dere, håpet om herlighet!» (Kol 1,24b–27)

Paulus blir her både veiviseren inn i det hellige rom, inn mot mysteriet, og den som deler ut frukten av Kristi fullbyrdede gjerning blant alle mennesker – slik han gjør det i sin misjonærgjerning.

Det er i denne dobbelte bevegelse vi også kan se vår egen prestatjeneste som en Kristusrepresentasjon. Som Kristus var sann Gud og sant menneske, er vi som prester både kalt ut av verden og sendt til verden. Som embetsbærere er vi sendt til verden med det verden selv ikke besitter. Sendt til verden med det vi mennesker aldri kan skape, aldri kan gi oss selv, – alt det som skaper en ny virkelighet for oss og for evig tid:

«alt det Gud har gjort ferdig  
for dem som elsker ham.» (1 Kor 1,9)

De fleste prester vil nøle med å sammenligne seg med Paulus. Han var apostel – og mystiker. Vår egen opplevelse er snarere det van der Leeuw skriver om: Vi må nøye oss «med litt av det vannet som engang sprang fra begeistringens kilder.....»<sup>6</sup>. Nettopp som prester har vi som oppgave å hjelpe mennesker hen til disse kildene. Vi står ved døren slik Josuttis sier, vi har fått ord og nådemidler som kan føre mennesker til et møte med den hemmelighet Paulus skriver om. Selv henter vi vår yrkesidentitet i og fra denne hellige virkelighet.

Vi er veivisere for mennesker som er i forandring. I møte med det hellige får vi alle en selvforståelse som er rotfestet i «det som ikke kom opp i noe menneskes tanke.» Selvforståelsen blir en annen enn den ville vært uten Gud. Presten blir derfor en veiviser i en ny selvforståelse, en erfaringsverden, som får betydning for alt hverdagsliv.<sup>7</sup> Det stiller store krav til presters evne til å hjelpe mennesker med å holde sitt liv sammen slik at hverdagsvirkeligheten kan preges av det helliges nærvær.

Det er imidlertid den samme utfordring som prester selv står overfor. Både embetet selv og embetsbæreren er av menneskelig natur. Prester lever under nøyaktig de sam-



me vilkår som alle andre mennesker. Det kan ikke være annerledes, uansett hva slags krav som forøvrig kunne stilles til embetsbæreren (sølibat e.a.). Embetetsidentiteten kan bare ivaretas i bevisstheten om at prester lever under de samme vilkår som alle andre mennesker. Vi er del av lokalsamfunn der vi bor, vi har våre familier, våre barn har sine behov, vi er del av et folk og en nasjon – og sammen med alle andre har vi ansvar for denne verden. Vi er del av en virkelighet hvor vi sammen med alle ivaretar Guds skapervilje med hele menneskeheten. Her vil loven ubønnhørlig avsløre hvordan vi bryter med Guds gode vilje, enten det er i utøvelsen av vårt embetsansvar eller på annen måte.<sup>8</sup>

Nettopp av disse grunner er det frigjørende å forstå prestedtjenesten som et veiviser- eller veilederembete. Når vi er veiviserer til det hellige rom eller til mysteriet, hører det til sakens natur at vi som prester ikke vet alt, forstår alt eller har erfart alt som finnes i denne virkeligheten. Vi skal hjelpe mennesker til å finne veien. Vi skal kjenne noe til farene på veien, vite om de veimerker man kan holde seg til på reisen, og ikke minst peke på reisens utgangspunkt og mål. Vi kan ikke gjøre reisen for andre. Mennesker vil foreta denne reisen på sine forskjellige måter. Vår oppgave er mer beskjeden, men den er livsnødvendig for at kirken og menighetene skal leve videre: Hva som enn skjer, er det vår oppgave å hjelpe mennesker til å holde seg på veien. Det skal vi gjøre ved at vi sørger for friske tilførsler «av det vannet som engang sprang fra begeistringens kilder.....». I luthersk språkbruk betyr det at vi skal «lære evangeliet og meddele sakramentene.» (CA V) Slik holder vi døren til det hellige både synlig og åpen. Gerardus van der Leeuw sier det på en måte som åpner for flere assosiasjoner: Vi «må sørge for at hva som enn skjer, må ikke flammen på alteret slukne.»<sup>9</sup>

Gudstjenesten er ytre sett det sted som tydelig og regelmessig ivaretar kommunikasjonen mellom Gud og oss mennesker.

Der holdes flammen levende på alteret. Presten er predikant, sakramentsforvalter og forbeder i bønne- og lovprisningslederne. Det er en rolle som tydelig markerer at han eller hun nettopp er veiviser eller veileder.

Møtet med det hellige forandrer menneskers selvforståelse Mysteriet og hverdagslivet må holdes sammen i det enkelte menneskes liv. Derfor vil den som står ved porten til det hellige alltid oppfattes som prest. Presten vil aldri opphøre å være prest. Vår yrkesidentitet er oppstått ved og merket av omgangen med mysteriets virkelighet. Vi er alltid prester, også til de tider hvor embetsdrakten er lagt av. Vi er og blir prester i alle deler av vårt liv<sup>10</sup>: «Prästämбетet har mig», sier Martin Lönnebo.<sup>11</sup> En prest har ikke et yrke som avsluttes når gudstjenesten er holdt, nøkkelen stikkes i låsen ved endt arbeidstid eller pc-en slås av etter at prekenen er skrevet. Prestetjenesten er en identitet vi har uansett hva vi forøvrig måtte gjøre. Dette gjør presteembedet til noe annet enn alle andre yrker.

Av disse grunner er det fra første stund nødvendig å innstille seg på det Martin Lönnebo sier samme sted, nemlig: «Att vara präst är en livshållning.» Skal vi vi kunne leve med det, kan det bare skje ved at vi daglig, som vår livsholdning, selv lever av den samme nåde vi deler ut. Den verden som trenger Guds nåde, den virkelighet hvor vi deler ut nåden, er den samme som vi selv er en del av og lever i. Om oss selv vet vi godt at alle skritt på helliggjørelsens vei og all vekst «fram til modenhet i Kristus» (Kol 1,28), også er nye skritt i erkjennelsen av vår egen tilkortkommenhet. Nettopp i denne vår egen virkelighet er det at Kristus strekker sin nådes hender mot oss. Nettopp i denne virkeligheten er det Kristi armer og hendes nåde lar oss få rette nakken, og finne oss til rette i vårt eget liv og den hverdag vi er en del av.

Når alt kommer til alt, har hele vår embetsgjerning et formål: Vi er sendt for å dele ut nåde. Når vi skal holde flammen på

alteret brennende eller være veivisere hen til det hellige, er det fordi mennesker skal finne nåde. Når sakramentene skal forvaltes, er det ikke fordi vi skal dele dem med dem som fortjener dem. Tvertimot er nådemidlene for alle oss som ikke har fortjent dem. Når de harde ord av og til må tales, når lovens ord må lyde, er det for å sikre at nåde kan flyte gjennom menneskers og menigheters hender og føtter, munn og gjerning. Loven står der, men den står der som Gustaf Wingren sier det, med en innledning som sier at Gud er «närvarande i det friska livet och omgärdar det med lagar som kan hålla det friskt.»<sup>12</sup> Ingen nåde kan flyte der hvor hender og armer brukes til å holde rundt oss selv. Guds nåde skal flyte videre fra oss og nå mennesker med tilgivelse, oppreisning og frigjøring.

Resultatene av evangeliets forkynnelse er det bare Gud som kjenner. Selv kan vi ikke hente vår yrkesidentitet i resultatene av vår gjerning. Vår identitet ligger utelukkende i det at vi er kalt til å dele ut nåde – den samme nåde vi selv lever av.

## Noter:

1 Gerardus van der Leeuw: Mennesket og mysteriet. En innføring i religionens fenomenologi. Oslo 1966, s.97.

- 2 Det er det samme anliggende som kommer til uttrykk i CA5 når det der heter:»For at vi skal komme til denne tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene.» Dette er også uttrykk for en økumenisk konsensus:»For å fullføre sitt oppdrag, trenger kirken personer som er offentlig og vedvarende ansvarlige for å peke på dens grunnleggende avhengighet av Jesus Kristus.....» Jfr.:Dåp, nattverd og embete. Limadokumentet med forord av Ivar Asheim. Oslo 1983, s.37.
- 3 Manfred Josuttis: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spitalität. Gütersloh 1996, s. 32.
- 4 Gustaf Wingren: Evangeliet och Kyrkan. Lund 1960, s.131
- 5 Wingren, op.cit.s.135.
- 6 Op.cit.s.98.
- 7 Josuttis, op.cit.s.32 «Es geht um eine Wirklichkeit, die nicht nur ein neues Selbstverständnis ermöglicht, sondern auch neue Erfahrungswelten erschliesst.»Ibid.
- 8 Derfor er f.eks. de prestebildene som er tegnet i Georges Bernanos: Underet i de tomme hender. Oslo 1966, eller Graham Greene: Makten og æren. Oslo 1964, helt realistiske. På avstand og i en slags estetiserende betraktning er det lett å romantisere disse alkoholisererte og tildels forfulgte prester. Det er det ingen grunn til. Det er heller slik at dette er ekstrembilder av vilkår vi alle lever under. De bør hjelpe oss til å holde oss selv fast i den virkelighet som er den eneste virkelige – den alle mennesker lever under.
- 9 Op.cit. s.97.
- 10 Jfr.Werner Jetter: Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen 1978, s. 150: «Das volle weltliche Inkognito steht ihm nirgends mehr zur Verfügung.
- 11 Martin Lönnebo: Homiletik. Lund 1977, s. 35
- 12 Gustaf Wingren: Växling och kontinuitet. Lund 1972, s.175

*Fra Olavsstipendiatenes forskning:*

# Kirken i møte med ofre for seksuelle overgrep

Av Reimunn Førsvoll

Høsten 1990, etter 11 års prestetjeneste, møtte jeg for første gang seksuell misbruksproblematikk i sjelesorgsammenheng. En av mine konfidenter fortalte en dag at hennes bestefar hadde «tuklet» med henne da hun var barn. Hun hadde ingen problemer med dette, sa hun da, men hun hadde en venninne hun håpet vi i fellesskap kunne hjelpe. Venninnen hadde problemer, problemer min konfident mente måtte henge sammen med overgrep fra hennes bestefar. Det endte med at min konfident inviterte meg hjem til seg for å møte henne og tre venninner som alle hadde vært utsatt for overgrep fra hennes bestefar.

Siden den gang har mange utsatte gitt meg innblikk i hva det gjør med et menneske å bli utsatt for seksuelle overgrep (s.o.), hvor utbredt dette er, også i kristne sammenhenger, og hvor mange mennesker som rammes for hvert enkelt overgrep som begås. Det arbeidet som startet med fire venninner, har i dag vokst til 6 grupper for misbrukte kvinner og en gruppe for ektefeller/samboere til disse. Arbeidet drives av Åkra menighet i nært samarbeid med psykiatrisk sykepleietjeneste i Karmøy.

Med bakgrunn i mitt engasjement på dette feltet søkte jeg, og fikk, Olavs-stipendet høsten 1995. Dermed fikk jeg arbeide med denne problematikken på heltid i hele 1996. Erfaringer fra disse 6-7 årene viste meg

også at på dette feltet både må, og kan, kirken engasjere seg mye sterkere. I dag har imidlertid DNK kommet godt i gang med bispemøtevedtaket våren 1996, opprettelse av kontaktpersoner og fagetiske råd i hvert bispedømme og opprettelsen av Kirkelig ressurscenter for mishandlede kvinner.

Men fremdeles er mye ugjort, ikke minst når det gjelder informasjon, utarbeiding av egnet kursmaterieell, opprettelse av lokalt støttearbeid og ikke minst konkret hjelp til menigheter når det gjelder håndtering av vanskelige overgrepssaker som kommer opp.

## *Målsetting for studieprosjektet*

Målsettingen for prosjektet var:

Å arbeide med

- hvordan kirken i sitt sjelesorgarbeid kan møte ofre for s.o. ,
- hvordan kirken aktivt kan bidra i bearbeidelsen av traumer etter s.o. ,
- hvordan den enkelte menighet rent praktisk kan komme videre i dette arbeidet og
- hvordan jeg kan bidra til dette ved å strukturere og systematisere erfaringer fra nesten fem års arbeid med denne problematikken.

Dette ønsket jeg å gjøre ved å

- fordype meg i relevant litteratur
- systematisere erfaringer fra eget arbeid
- hente erfaringer fra andre som arbeider med dette emnet og
- arbeide ut og gjennomføre en spørreundersøkelse.

### *Erfaringer fra andre som arbeider med dette emnet*

Den norske kirke har liten eller ingen erfaring med praktisk arbeid for mennesker utsatt for seksuelle overgrep enten overgrepene har skjedd innenfor eller utenfor kirken. Jeg har derfor konsentrert meg om kirkelig engasjement i andre land, først og fremst USA og New Zealand. Her har de i lang tid arbeidet målbevisst med å begrense overgrep begått av kirkens egne.

I USA har den kirkelige satsingen særlig vært knyttet til to steder: Minneapolis og Seattle.

I Seattle finner vi «Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence» under ledelse av presten Marie Fortune. Hun leder et senter som har utviklet kursmateriell og driver en utstrakt kurs- og konsulentvirksomhet for en rekke ulike kirkesamfunn over hele USA. Senteret arbeider imidlertid mest med saker der kirkens egne menn og kvinner blir avslørt som overgripere.

Det andre miljøet er bygget opp rundt «Walk- In Counseling Center» i Minneapolis. Her har de særlig konsentrert seg om ofre for s.o. begått av profesjonelle: leger, psykologer, psykiatere og prester. Senteret har vært i drift i mer enn 25 år, det aller meste av tiden ledet av psykolog Gary S. Schoener.

Senteret drives på veldedig basis i et lavere middelklassestrøk i byen der psykologer og andre typer terapeuter gir gratis konsultasjoner.

Etter hvert har dette senteret utviklet et nært og svært fruktbart samarbeid med ulike kirker i området. Det gjelder først og

fremst ELCA, Den katolske kirke (erkebispesetet i St. Paul), den Episkopale kirken og Metodistkirken. Dette samarbeidet har også resultert i et omfattende kursopplegg for kirkelig ansatte og utarbeidelse av konkrete prosedyrer. Prosedyrene omfatter både forebyggende arbeid og handlingsplaner som settes i verk dersom det kommer opp mistanke om seksuelle overgrep i en menighet.

Når det gjelder New Zealand, har flere kirkesamfunn utviklet prosedyrer som de har hatt kontinuerlig evaluering av de siste 5 årene. Her har Den anglikanske kirken gått i bresjen. Men gode samarbeidspartnere har også her vært Den katolske kirke, Metodistkirken og til en viss grad den Presbyterianske kirken og Baptistkirken.

### *Erfaringer fra eget arbeid*

Som nevnt er imidlertid erfaringer fra eget arbeid sentralt da jeg heller ikke internasjonalt har funnet kirkelig arbeid for ofre for seksuelle overgrep, drevet slik vi gjør det her i Åkra menighet. Arbeidet i vår menighet omfatter både individuell sjelesorg og samtalegrupper, drevet etter et mønster som minner om arbeid i sorggrupper.

Fra høsten 1990 og ut 1996 har jeg hatt tett oppfølging av ca. 130 enkeltkonfidenter med overgrepssproblematikk. Totalt har jeg hatt kontakt med nærmere 200. Tyngden av disse tilhører min egen menighet som teller ca. 9000 mennesker. Enkeltkonfidentene er både menn og kvinner.

Arbeidet så langt har lært meg tre ting:

- Konfidentene er mine viktigste informanter.

I disse årene har jeg lest en god del om emnet s.o., deltatt på kurs, snakket med fagfolk o.s.v. Men de som uten tvil har lært meg mest om hva s.o. gjør med et menneske, og som dermed også gir meg nøkkelen til hvordan en arbeider seg ut av disse traumene, er mine konfidenter.

- Det nytter !  
Mennesker som har hatt store problemer som følge av s.o., får en langt bedre livskvalitet etter å ha bearbeidet sine traumer.
- Kirken har en eksklusiv ressurs.  
Ved troen og i Guds ord har kirken en eksklusiv ressurs som kan brukes i møte med ofre for s.o. til frigjøring og oppreisning.

### Forutsetninger for arbeid med seksuell overgrepssproblematikk

Skal kirken være i stand til å møte ofre for seksuelle overgrep, er der innlysende at det kreves inngående kunnskap om senvirningene etter s.o. Videre kreves en teologisk bevisstgjøring og klargjøring. Det kan gå på bruk av bibelske materiale og teologisk klargjøring av sentrale begreper som «synd» og «tilgivelse». Videre reises en del spørsmål:

- Må det settes spesielle krav til en god hjelper i kirkelig sammenheng?
- Finnes det eksisterende ressurser og arbeid i de enkelte menighetene som et arbeid for mennesker, utsatt for s.o., kan bygge? Eks. sorgarbeid?
- Kan kirken ta initiativ til tverretattlig samarbeid i dette arbeidet?

### Spørreundersøkelse

En del av disse spørsmålsstillingene ønsker jeg å belyse sett ut fra mitt ståsted som prest. Men i tillegg til egne subjektive vurderinger, vil jeg prøve å formidle de utsattes egne syn og vurderinger. Dette bygger jeg på en stor spørreundersøkelse til egne konfidenter og til en gruppe konfidenter, knyttet til Incestsenteret i Stavanger.

Spørreskjemaene ble sendt ut i desember 1996 og var to-delte:

Del 1: Del 1 er identisk med en screening-undersøkelse om seksuelle overgrep som er foretatt av «Statens institutt for folkehelse» i 1993. Undersøkelsen ble den gang sendt ut til 5000

tilfeldig utvalgte norske kvinner og menn. Antallet svar til «Statens institutt for folkehelse» var 1833, svarprosent 33%.

Del 2: Del 2 er utformet av undertegnede. Der blir de utsatte spurt om det har skjedd forandringer av noen av de fysiske plager de evt. oppga de hadde i spørreskjemaets del 1. Videre blir de spurt om spesielle psykiske plager, om syn på den hjelpen de har fått, om hvilke krav de setter til en god hjelper, og om hvordan en god hjelper bør møte dem for å kunne gi god og adekvat hjelp. Videre blir de spurt om erfaringer med konfrontasjon med overgriper og syn på anmeldelse av overgrep. Sist, men ikke minst, blir de spurt om overgriperers tilknytning til kristen tro, tillitsverv i kristen sammenheng og om kristen tro ble brukt under overgrepene. De spørres også om egen tro og syn på Gud før overgrepet, etter overgrepet, før bearbeidelsen, og deres forhold til tro og gudsbilde i dag.

Skjemaene ble sendt ut til 126 av egne konfidenter. Minimumskriteriet for å delta var at jeg hadde snakket med dem på to-mannshånd minimum tre ganger og/eller at de hadde deltatt på minimum tre gruppermøter innen utgangen av 1996.

Incestsenteret i Stavanger sendte spørreskjemaene ut til 26 kvinner de har på sin faste postliste og som senteret dermed har regelmessig kontakt med.

Jeg fikk 92 svar fra egne konfidenter, og 17 svar fra Incestsenterets konfidenter. Det gir en svarprosent på henholdsvis 73% og 65,4%. Svarene fra denne undersøkelsen er nå lagt inn på data og bearbeidelsen har så vidt begynt.

### Konklusjon

Arbeidet har vært svært lærerikt, både når det gjelder de 6-7 årene i Åkra menighet og stipendåret 1996.

Resultatet av studieåret så langt har vært noen artikler. Men jeg håper å få skrevet en enkel håndbok om emnet der både subjektive vurderinger og resultatene av spørreundersøkelsen vil bli lagt fram. Videre håper jeg også å bidra til utvikling av undervisningsmaterieell innefor dette problemfeltet.



Bred presentasjon:

## Enkelt, oversiktlig og småpent om sjelesorg

Göran Bergstrand/Magnus Lidbeck: *Själavård. Del 1, Verbum*  
Förlag: Stockholm 1997 (207 s.)

Det er ikke vanskelig å forstå at det skrives nye lærebøker i sjelesorg. Mangelen er påtagelig. Med lærebok forstår jeg i denne sammenheng en bok på akademisk nivå som ønsker å dekke de viktigste sjelesørgeriske spørsmål som studenter i faget bør beskjefte seg med.

Av engelskspråklige alternativer er det nok fortsatt Howard J. Clinebells bok *Basic Types of Pastoral Care and Counseling* (i den sterkt reviderte utgave fra 1984) som er mest representativ blant de bøker som søker å gi oversikt over hele sjelesorgfeltet. I Tyskland har Klaus Winkler nettopp utgitt en gjennomarbeidet lærebok med den grunnleggende tittel *Seelsorge*. Felles for begge disse er at de – midt blant utvilsomme kvaliteter – stort sett mangler en horisont som rekker ut over egen kulturkrets. Av mange grunner kan de ikke dekke et skandinavisk behov på en tilfredsstillende måte. Også knapt nok behovet innenfor deres egen kontekst.

Ser vi på vårt eget nærmiljø, er det egentlig bare tre svenske bøker som i de siste år har vært aktuelle som lærebøker. Det er Owe Wikström: *Den outgrundliga människan* (1990), Ingvar Bengtsson: *Slog följ med dem. En bok om själavård och själasörjare* (1991) og Anders Olivius: *Att möta människor* (1985, helt ny utg. 1996). Ingen av disse er likevel helt vellykkede utgaver av sjangeren lærebok/grunnbok. (Jeg vil for øvrig offentliggjøre en omfattende oversikt over aktuell internasjonal sjelesorglitteratur i *Tidsskrift for sjelesorg* 1/1998.)

Det er altså ikke underlig at det gjøres nye forsøk på lærebokmarkedet, også denne gang i en svensk språkdrakt. Imponerende av broderfolket! Boken som viser sine ambisjononer ved kun å hete *Sjelesorg* (jf Winkler), er skrevet av to meget sentrale og erfarne personer innenfor svensk sjelesorg. Göran Bergstrand var mange år leder av St Lukasstiftelsen (den sentrale institusjon i Sverige for psykoterapeutisk og sjelesørgerisk spesialutdannelse) og Magnus Lidbeck er sjelesorglærer ved Svenska kyrkans pastoralinstitut i Uppsala. Begge har en meget lang tjeneste som prester og sjelesørgere bak seg. I tillegg har en frikirkepastor (Larsåke W. Persson) deltatt i diskusjonen omkring opplegget av boken. Forfatterne undertegner selv med initialer de kapitler de har hatt hovedansvaret for å skrive. De mener at de skriver forskjellig, men ellers er grunnleggende enige. Etter min oppfatning er ikke forskjellen i stil og språk særlig stor, i alle fall ikke vesentlig større enn de nyanser i synspunkter som dog implisitt kommer til uttrykk.

Målgruppen for boken er de som utdanner seg til prester, pastorer og diakoner, de som allerede arbeider med sjelesørgeriske oppdrag, samt mennesker med en allmen interesse for sjelesorg. La det være sagt med en gang: Denne brede profil er sympatisk, men gjør at

boken ikke holder det generelle nivå man må forvente av en lærebok for teologistudenter/-kandidater og prester, iallfall ikke slik tradisjonen fortsatt er i Norge og Danmark. Her er det altså stadig et hull å fylle, samtidig som boken like fullt har kvaliteter som gjør den til interessant lesning for de aller fleste.

Min presentasjon og vurdering vil naturlig nok hele veien særlig ha presters og preste-spirers situasjon i tankene, og la oss nå se nærmere på innholdet i dette lys: Forfatterne behandler i første del nokså knapt spørsmålet om *hva* sjelesorg er, og resten (hoveddelen) av bind I består i en innføring i metodespørsmål utfra hele tolv konkrete eksempler på ulike sjelesørgeriske samtalsituasjoner. Disse innleder boken og påvirker derfor også overveielene i første del. (Det kommende bind – som vi får vite lite om – er visst ment å skulle konsentrere seg mer om ulike (problem)områder i sjelesorgen.)

1. *Til første del:* Det er litt oppsiktsvekkende at i en tid der sjelesorgens teologiske og teoretiske forankring igjen er i fokus, der opererer denne boken med svært begrensede og nokså omtrentlige prinsipielle overveielser. At utgangspunktet tas i praksis og erfaringer, er sikkert klokt og lar seg i hvert fall godt begrunne – også teologisk. Det problematiske ligger i at grunnlagsspørsmålene ikke blir behandlet med den intensitet de fortjener, bl. a. på grunn av fremstillingens meget *beskrivende* karakter.

La meg gi et par eksempler på utilfredsstillende grunnlagstenkning som kan få betydelige konsekvenser for praksis: Forfatterne påstår på s. 50 at den teologiske kunnskap man tilegner seg i utdannelsen til prest, pastor eller diakon, pleier å være tilstrekkelig, også for arbeidet som sjelesørger. Det viktige med tanke på sjelesorgen er nå bare at dette blir en *levende* kunnskap. Min egen erfaring(!) tilsier at dette er helt galt. Her overvurderes for det første det teologiske kunnskapsinnhold som nevnte utdannelser fører frem til. Videre uttrykkes det kompliserte forholdet mellom kunnskap og liv altfor ukritisk og lite nyanisert. Og det trenges – for nå bare å nevne én ting til – utvilsomt en livslang prosess ikke bare for å levendegjøre kunnskapen, men for å bearbeide den og utbygge den nettopp som en teologisk *kunnskap* med stor sjelesørgerisk betydning. Dette gjelder alt fra menneskesynet til treenighetslæren, syndsforståelsen, rettferdiggjørelsen og rent eksegetisk-hermeneutisk kunnskap – samt uendelig mye mer. Fra én side sett er all teologisk kunnskap sjelesørgerisk relevant, eller det dreier seg om dårlig teologi. Selvsagt må en grunnbok i sjelesorg begrense sitt arbeid med de konkrete teologiske temaer, men på den annen side må den ikke legge et grunnlag for sjelesorgen som så sterkt innskrenker den teologiske kunnskaps plass og betydning – og særlig ikke i dag!

Mitt andre eksempel gjelder behandlingen av sjelesorgens kerygmatiske element, eller forholdet mellom prekestol og samtalestol, som problematikken også kalles i boken. Her er det for det første en viss uoverensstemmelse mellom forfatterne, i det minste er det mangel i klarheten. G.B. hevder at det man sier i samtalerommet skal være det samme som man sier på prekestolen (s.45), mens M.L. påstår noen sider senere (s. 75) at det er viktig å skille mellom prekestol og samtalestol. Begrunnelsen for det siste synspunkt er at i prekenen er *Guds ord* teksten, mens i sjelesorgen er teksten *konfidentens ord*. (Utsagnet gjentas senere i nesten samme form, og da med uttrykkelig henvisning til Anton Boisens berømte ord om «levende menneskelige dokumenter» s. 85). Riktig så firkantet burde man ikke uttrykke seg i dette teologiske minefelt, og særlig ikke uten en videreførende drøftelse. Jeg har – som man forstår – selv størst sans for den del av boken som sterkt understreker *sammenheng* mellom den allmene sjelesorg (bl. a. i prekenen) og den spesielle sjelesorg.

Hvis jeg nøyer meg med en overflatisk lesning, er det egentlig få hovedsynspunkter som jeg er direkte uenig i, selv om jeg opplever bokens første hoveddel som den minst vellykkede. Forfatterne gir på velgjørende vis sjelesorgen en klar kirkelig/menighetsmessig

forankring, uten dermed å isolere den fra det den også kan lære i andre sammenhenger. De sjelesørgeriske refleksjoner knyttes fornuftig til konkrete menneskelige livserfaringer (selv om jeg – i parentes bemerket – er usikker på den pedagogiske verdi i at vi stadig kastes tilbake til de eksempler som innleder boken). Sjelesørgeren oppfattes generelt og klokt som en medvandrer. I denne rolle er han/hun både formidler, partner, symbolperson og åndelig veileder, men ikke nødvendigvis med alle disse sider like sterkt fremhevet i ethvert sjelesørgerisk møte. Man får gjennom lesningen som helhet et sympatisk inntrykk av forfatterne, som i sin enkle og sobre skrivemåte helt opplagt både vil konfidentene og leserne vel. De er ikke ute etter å briljere, og det er slett ikke det stort sett vellykkede forsøk på å skrive enkelt, forståelig og oversiktlig som jeg er kritisk til i mitt ønske om noe større presisjon og dybde i fremstillingen.

2. *Til andre hoveddel:* Denne delen er – som sagt – den langt største og drøfter sjelesørgerens arbeidsformer og arbeidsmetoder. Utvalget av emner kan det sies mye godt om. Det første som behandles, er selve samtaleens metodikk, og de ulike fokuseringspunkter som sjelesørgeren bør lytte seg frem til. Videre er temaene: Bønnen og Bibelen i samtalen; Det uplanlagte møte; Hjemme- og sykebesøk; Samtale i krisesituasjoner; Samtaler der flere personer har et felles problem; Telefonsjelesorg; Skriftemål; Åndelig veiledning og Pastoralrådgivning (pastoral counseling). Boken avsluttes med tanker omkring veiledning for sjelesørger og etikken i sjelesorgen (herunder ikke minst taushetsplikten).

Noen hovedtendenser fra bokens første del overlever også her. Igjen er det slik at mange sjelesørgeriske spørsmål nærmest bare nevnes i forbifarten eller introduseres uten fordypende refleksjon. Det gjelder f.eks. salving med olje s. 121. Og i hele kapitlet om flere personer med et felles problem – som særlig dreier seg om familiespørsmål – får ikke kjønnsesifikke problemstillinger noen kvalifisert metodisk oppmerksomhet, enda de klinger tydelig med i samtaleeksemplene. Krisekapitlet på drøye tre sider gir bare en svak avglans av en sentral sjelesørgerisk problematikk osv. På dette vis er det mye som forblir utilfredsstillende behandlet, særlig om man kjenner til nyvinninger innenfor aktuell internasjonal sjelesorg.

På den annen side gir den foreliggende bok en fremstilling av sjelesorgens metodiske side som nok ikke skremmer noen. Boken er praksisnær og er positivt opptatt av ikke å gjøre virksomheten mer komplisert enn nødvendig. Samtidig makter den å gi sjelesorgen en egen identitet og denne legges på ingen måte tett opp til en eller annen form for psykoterapi. Denne klare sontring hører til bokens største fortjenester, særlig når man tenker på at begge forfatterne har en lang psykoterapeutisk tilleggsutdannelse i bagasjen. *Själavård. Del I* er på denne måte blitt en trygg og god veileder for nybegynnere på sjelesorgens vei, vel å merke nybegynnere som selv aksepterer å bli tatt ved hånden på denne varsomme måte. At selv nyfarne og vel beleste sjelesørgerer kan få hjelp av noen nye perspektiver, skal heller ikke underslås.

Allikevel kjenner jeg en viss uro – i tillegg til ønsket om at behandlingen av stoffet hadde lagt seg på et litt annet nivå. Uroen går på at nesten alt virker så riktig og så pent. Man merker lite av lidenskap, spenning og kamp, men desto mer av en høyt oppdrevet kristelig «common sense». Kanskje er sjelesorg mer spennende og også mer farlig enn som så?

*Tor Johan S. Grevbo*



## Sjelesorg:

Ansvarlig: Tor Johan S. Grevbo

Gert Hartmann: *Erfrische Geist und Sinn. Biblische Szenen deuten Lebenserfahrungen*, Spener Verlagsbuchhandlung: Frankfurt am Main (184 s.)

Glede er glede, sier Hartmann, og den begrenses ofte nok av lidelse. Sorg er sorg, sier han videre, og den behøver sin tid. En god innsats er en god innsats, og skal ikke fordunkles av falsk beskjedenhet. Skyld er skyld, og den som prøver å tale seg bort fra den, gjør seg mindre enn man er. Avhengighet er avhengighet, og vi er avhengige av så mangt. Frihet er frihet, og selv om den ikke er ubegrenset, har ingen rett til å forby oss den – skapt som vi er i Guds bilde.

Med sin sjelesørgeriske bok vil Hartmann hjelpe oss medmennesker til å se tingene slik de er, og det ved hjelp av bibelske fortellinger som gjør sjelen godt. Man kan gjerne si at boken er en mer praktisk videreføring av grunnboken *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge* (1993), som tidligere er positivt vurdert i dette tidsskrift.

På samme måte som livet har mange sider, har Gud mange ansikter – og dette ytrer seg blant annet gjennom hans utrolige fortellerglede. Fortellingene er da også det som skaper vei videre – også gjennom de logiske motsetninger i gudsbildet (f. eks. Gud som den allmektige skaper/Gud som den pressede motstandskjemper) – og hjelper oss til å la motsetningsfylte del sannheter bli stående side ved side. En forutsetning for å la våre liv bli tolket utfra de bibelske scener, er at vi makter å skjelne mellom historiske og personlig-eksistensielle spørsmål, og videre mellom en dogmatisk-filosofisk erkjennelse og symbolenes sannhet. Å skjelne betyr ikke at vi skal se bort fra noen av disse dimensjoner, men Hartmann legger naturlig nok vekten på det symbolske, billedmessige innhold og den personlig-

eksistensielle tiltale i tekstene.

Jeg kan ikke se det annerledes enn at han løser sin oppgave på en overbevisende måte. Bibel og livserfaring forenes i et virkelig møte, og mennesker tilbys hjelp til ikke å undertrykke sorgen, ikke å ødelegge gleden, ikke å skjule feilene og ikke å skamme seg over en god innsats i livet – for her å nevne det viktigste. Siden alt skjer i lyset fra Guds ord og med direkte bruk av bibelske elementer uten å virke påtrengende, kan man knapt ønske seg mer i praksis av en gjennomtenkt sjelesørgerisk metode.

T.J.S.G.

Uta Pohl-Patalong: *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie*, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln 1996 (302 s.)

Den foreliggende bok er en doktoravhandling fra det evangeliske teologiske fakultet i München. Den er skrevet med imponerende klarhet og inneholder en mengde interessant informasjon og refleksjon. Avhandlingen søker å levere en revidert teori for dagens sjelesorg, og går bare antydningvis inn på de praktiske konsekvenser av denne.

Boken reflekterer generelt en tendens som også lenge har vært synlig innenfor amerikansk sjelesorg, nemlig en utvikling bort fra den individuelle innsnevring som sjelesorgen lett kan komme til å lide under. (Se også tyskeren Thomas Henkes bok: *Seelsorge und Lebenswelt* fra 1994, der Habermas' teori om den kommunikative handling helt bestemmer prosjektet.) Pohl-Patalong vil hjelpe sjelesorgen ut av det individuelle fangenskap ved å ta den aktuelle samfunnsmessige utvikling på alvor,

presentere teorien om det postmoderne som en viktig tolkningsnøkkel og å arbeide interdisiplinært på en litt utradisjonell måte i dialog med sosiologi, filosofi og sosialpsykologi. Dessuten integrerer hun hele veien et feministisk perspektiv. I alle disse sine anliggender gir hun – slik jeg ser det – den dominerende sjelesorgteori et nødvendig korrektiv.

Pohl-Patalongs arbeid plasserer sjelesorgen innenfor *eskatologien*, om man vil anvende de klassiske dogmatiske loci. Dette skjer på en måte som knytter det futuriske og presentiske sammen, men uten å gjøre Guds rike til en forlengelse av den nåværende verden. Jeg er likevel ikke så sikker på at hun på alle punkter makter å holde balansen. Det er da også vanskelig for oss alle, inklusive 60-tallets politiske teologer, blant hvilke hun særlig har latt seg påvirke av Johann Baptist Metz.

I en kort anmeldelse må jeg ellers begrense meg til stikkordsmessig å antyde noen av de elementer som inngår i hennes nye konsepsjonen av sjelesorgteorien. Det er – som man vil forstå – slett ingen teori som ønsker å spille samfunnet ut mot individet, men som streber etter at både enkeltmennesket og den samfunnsmessige dimensjon får sin rimelige, synoptiske oppmerksomhet i sjelesorgen.

1. Den heterogenitet og pluralitet som den postmoderne teori avdekker på alle områder, betyr at en sjelesorgteori må utgå fra og akseptere at virkeligheten er motsetningsfylt og bare kan adekvat beskrives gjennom ambivalenser og polariteter, jf eksempelvis nedenfor punkt 5 og 6. (På samme vis må selve det postmoderne samfunns hovedkjennetegnet kritisk betraktes både som en mulighet og en fare, sier Pohl-Patalong. Jeg er imidlertid ikke riktig sikker på at hun selv her i praksis er kritisk nok.)

2. Sjelesorgen kan ikke begrenses til den sjelesørgeriske samtale, men må også åpne seg mot andre handlingsområder og det politiske felt (som diakonien).

3. Den interdisiplinære samtale med

psykologien må utvides til en rekke nye samtalepartnere, uten at psykologien dermed nå må erklæres som irrelevant.

4. «Se – bedømme – handle» må utgjøre det sentrale metodiske tresteg både i den individuelt og samfunnsmessig orienterte sjelesorgteori.

5. Den individuelle sjelesorg må i dagens samfunn styrke identitetsdannelsen, selvaktiviseringen (d. v. s. øket, frigjørende selvstendighet i tenkning, bedømmelse og handling) og handlekraften i de konflikt- og avgjørelsessituasjoner som sterkt tiltar.

6. Den samfunnsmessig orienterte sjelesorg må avsløre den sosiale påvirkning av formentlig rent individuelle problemstillinger, dessuten bevisstgjøre sjelesorgens egen samfunnsmessige innvirkning (mot «politisk uskyld») og motivere konfidentene til sosial og politisk handling. Sjelesorgen må heller ikke utgå fra at innsikt automatisk fører til handling, men utarbeide konkrete aksjonsstrategier.

Alt dette sier Pohl-Patalong samtidig med at hun betrakter sjelesorgen i et ekklesialt perspektiv. Sjelesorgen er kristnes livsyrting innenfor kirken, og den utøves med den kristne tradisjon i ryggmargen som en særlig sjanse og et transcenderende potensial (s. 19). Antagelig er det nødvendig å ytre seg så sammensatt om sjelesorg i dag. Personlig kunne jeg imidlertid godt tenke meg at boken samtidig i større ydmykhet hadde inkludert flere sider ved den kristne tradisjon på en positiv måte. Det er knapt for mye sagt at den profetiske side blir overbetont. Men jeg har ikke benektet at dette både kan være nødvendig og forfriskende – nettopp for sjelesorgen i dag.

T.J.S.G.

## Kirkerett:

Ansvarlig: Per Otto Gullaksen

Hans Eide Aarre:

*Livssynsfrihet og menneskerettigheter*  
Cappelen Akademisk Forlag 1997  
160 s.

At statkirkeordningen settes under debatt fra menneskerettighetssynspunkt er ikke noe nytt. Dette var et hovedpunkt i Sivertsen-utvalgets utredning på midten av 70-tallet. Kirkerådets mandat for den kirkelige utredning om stat og kirke er ett av mange tegn i tiden på at denne debatt nå aktualiseres på ny, og forhåpentligvis på et mer solid grunnlag enn det NOU 1975:30 la opp til. Hans Eide Aares lille bok om livssynsfrihet og menneskerettigheter fortjener oppmerksomhet i denne sammenheng.

Fremstillingen konsentrerer seg om livssynsfriheten slik den er regulert i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen. Denne skiller seg fra andre konvensjoner og internasjonale avtaler som omhandler menneskerettighetsspørsmål ved at det er etablert et apparat for håndhevelse. Den er dessuten som rettskilde den udiskutabelt viktigste i forhold til norsk rett. Den andre betydelige menneskerettighetskonvensjonen, FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter, inneholder ikke vesentlige elementer som ikke også finnes i den europeiske. En gjennomgang av de rettslige spørsmål som knytter seg til livssynsfrihet i forhold til Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen, vil derfor kunne fange opp de fleste vesentlige og sentrale problemstillinger.

I bokens første del (kapittel 1 – 6) gis en analyse av livssynsfriheten slik den er tolket og praktisert under menneskerettighetskonvensjonen. I denne framstillingen bygger forfatteren på avgjørelser og uttalelser fra konvensjonens organer. Hovedvekten legges naturlig nok på artikkel 8, 9 og 14

samt Første Tilleggsprotokoll artikkel 2. I denne dels avsluttende kapittel søker forfatteren å sammenfatte denne rettspraksis ved å utlede en norm på livssynsfrihetens området under Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen. Pluralisme, autonomi og statlig nøytralitet hevdes å være sentrale begreper som uttrykk for en slik norm.

Bevæpnet med dette mer avledede normgrunnlag vender forfatteren seg så i bokas andre del mot norske forhold for å drøfte hvilken stilling livssynsfriheten har i Norge. De temaer han vurderer fra norsk rett er sentrale og adekvate i forhold til bokas hovedemne. Det gjelder statskirkeformen, det nye kristendomsfaget i grunnskolen og avslaget på søknad om statsstøtte til å opprette en islamsk skole.

Forfatteren avslører omfattende kunnskaper om rettspraksis under Den europeiske menneskerettighetskonvensjon. Fremstillingen i kapittel 2 – 5 gir en instruktiv og i hovedsak balansert framstilling av gjeldende rett.

Framstillingen av statskirkeordningen i kapittel 7 er imidlertid lite fyldestgjørende og til dels direkte feilaktig. Her overses blant annet spørsmålet om Grunnlovens § 2 legger bindinger på statsmaktens utøvelse av kirkestyret, og pregorativenes (Grunnloven § 16) betydning for overføring av oppgaver gjennom delegasjon av Kongens myndighet til kirkelige organer. Forfatteren går ikke inn på trossamfunnsloven, og drøftingen av finansieringssystemet for Den norske kirke og tilskuddsordningen for tros- og livssynssamfunn lider under dette. Til tross for disse kritiske merknader er det min vurdering at Hans Eide Aare ved sin bok har rettet søkelyset mot vesentlige problemstillinger vedrørende livssynsrett i den norske samfunn.

Min hovedinnvending mot boka retter seg mot det sprang forfatteren foretar fra en i hovedsak deskriptiv framstilling av retts-tilstanden via den avledede livssynsfrihets-norm til den normative vurdering av situa-sjonen når det gjelder livssynsfrihet i Nor-ge. Her ville framstillingen tjent på en mer omfattende drøfting av det verdisett som den avledede norm uttrykker. I forholdet mellom individets og samfunnets behov, og mellom individets rett til livssynsfrihet og trossamfunns rett til å definere sin identitet ligger en rekke uavklarede normspørsmål.

Forfatteren retter til dels betydelig kritikk mot statskirkeordningen, den nye kristendomsfaget og departementets behand-ling av søknaden om statsstøtte til islamsk skole. På ingen av de konkrete punkter der forfatteren retter sin kritikk kan han etter det jeg kan se vise til rettsavgjørelser eller kommisjonsuttalelser til støtte for sitt syn. Argumentasjonen hviler i alle hovedsak på de mer allemenne normer som forfatteren mener kan avledes av konvensjonsteksten og den rettspraksis som er utviklet på grunnlag av denne.

Med dette anlegg har imidlertid Aare maktet å sette problemstillinger på dagsor-den som dels er aktuelle, dels kan komme til å bli det, ettersom menneskerettighets-konvensjonen er «a living instrument», og som sådann sikter mot en dynamisk rettsut-vikling på området.

P.O.G

#### *Staten och Trossamfunden*

SOU 1997: 41 *Rättslig reglering*, 259 s.

SOU 1997: 42 *Begravningsverksamheten*, 149 s.

SOU 1997: 43 *Den kulturhistoriska värdefulla kyrkliga egendomen och de kyrkliga arkiven*, 286 s.

SOU 1997: 44 *Svenska kyrkans personal*, 248 s.

SOU 1997: 45 *Stöd, skatter och finansiering*, 219 s.

SOU 1997: 46 *Statlig medverkan vid avgiftsbe-talning*, 142 s.

SOU 1997: 47 *Den kyrkliga egendomen*, 266 s.  
SOU 1997: 55 *Sammianfattningarna av försla-gen från de statliga utredningarna*, 76 s.  
Kulturdepartementet, Stockholm 1997.

Som kjent siktes det nå mot at relasjonene mellom kirke og stat i Sverige skal endres gjennom omfattende reformer som forventes å tre i kraft 1. januar 2000. Språkbruken «endrade relationer» er et bevisst og mer presist uttrykk enn avisoverskriftenes «skille mellom kirke og stat». Utredningsarbeidet i Sverige har vist at et fullstendig skille mellom stat og kirke ikke er ønskelig eller praktikabelt, knapt nok teoretisk mulig.

Den statlige del av det omfattende utredningsarbeid som skal forberede reformene foreligger nå i form av ikke mindre enn 7 offentlige utredninger. I tillegg til dette er det ventet en rekke utredninger også fra kirkelig hold.

Selv om det ikke er vanlig å bokanmelde offentlige utredninger, kan det være på sin plass å gjøre leserne oppmerksom på det interessante materiale som nå foreligger.

I SOU 1997:41 er spørsmål som knytter seg til den framtidige rettslige regulering utredet av riksdagsledamot Pär-Axel Sahlberg. Utredningen tar utgangspunkt i religionsfrihetsspørsmålene, som må betegnes som det politiske grunnlag for kirkereformene i Sverige. Det gis også en historisk oversikt over den kirkerettslige utvikling i Sverige. Det framsettes forslag om endringer i den svenske grunnloven, ny lov om trossamfunn der trossamfunn gjøres til en særegen form for rettssubjekt, og en egen lov om Svenska kyrkan, som fortsatt etter dette i en viss forstand forblir offentligrettslig regulert.

SOU 1997:42 omhandler gravferdsvirk-somhet og kirkegårdsdrift. Bak denne utredning står et bredt sammensatt utvalg med riksdagsledamot Anders Svärd som leder. Forslag framsettes om framtidig finansiering og organisering av kirkegårdsdriften. Forslagene innebærer, som forut-satt i mandatet, at nåværende ordning der

Svenska kyrkan i all hovedsak ivaretar gravferdsvirksomhet og kirkegårdsdrift på de vesentligste punkter videreføres.

I SOU 1997:43 har utvalget under ledelse av forbundsdirektør Carl-Emil Lundgren avgitt sin utredning om de kulturhistoriske verdifulle kirkelige eiendommene og de kirkelige arkiver. Det framsettes forslag om at Svenska kyrkan skal motta et årlig statlig tilskudd for vern og vedlikehold av gamle kirker og andre bygninger som det knytter seg allmen kulturhistorisk bevaringsinteresse til. Tilskuddet foreslås satt til 400 mill svenske 1996-kroner.

SOU 1997:44 omhandler spørsmål vedrørende Svenska kyrkan framtidige arbeidsgiveransvar og de tilsattes rettsstilling etter reformen. Utvalget har vært ledet av landshövding Görel Bohlin. I utredningen er det gjort rede for hvorledes personalets ansettelsesforhold påvirkes av de endrede relasjoner mellom kirke og stat. Den særskilte offentlige regulering opphører og tilsettingsforholdene vil bli regulert gjennom det lov- og regelverk som allment gjelder på arbeidsmarkedsområdet. Endringen innebærer også at tilsatte i den svenske kirke kommer i et annet forhold til EU-lovgivningen.

SOU 1997:45 er avgitt av samme utvalg som overnevnte SOU 1997:44. Her omhandles spørsmål knyttet til statbidrag til trossamfunn, trossamfunnes skattestatus og stat-kirkereformens finansiering. Det foreslås en ny ordning for statsstøtte til trossamfunn som kan sies å innebære en tilnærming til det norske systemet.

I SOU 1997:46 er utredet spørsmål vedrørende statlig medvirkning ved avgiftsbetaling. Det legges opp til et system der sta-

ten medvirker ved innkreving av kirkelig medlemsavgift, uten at denne avgift er å betrakte som skatt i rettslig forstand. Beskatningsretten opphører 1. januar 2000. Slik statlig bistand ved innkreving av kirkeavgift vil også kunne gis til andre trossamfunn enn den svenske kirke. Utredningen er avgitt av Riksskatteverket, der skattedirektør Gertrud Bågstam på oppdrag av generaldirektør Anitra Steen har vært ansvarlig for utredningen.

SOU 1997:47 omhandler de kirkelige eiendommer, og er avgitt av Kammarkollegiet, som har nedsatt en arbeidsgruppe under ledelse av generaldirektør Sture Johansson. Utredningen kartlegger den sammensatte og kompliserte kirkelige eiendomsmassen. Det dreier seg om prestegårder, jord og skog, kirker og andre bygninger. Dette er eiendommer som er omfattet av en rekke særskilte reguleringer, og der eiendomsforholdene kan være svært kompliserte blant annet ved at eiendomsrett ivaretas av stiftelser og på andre måter. Utgangspunktet for utredningen har vært at eiendommene fortsatt skal være til kirkens disposisjon etter relasjonsendringene. Arbeidet har derfor vært konsentrert om å analysere konsekvenser av relasjonsendringen for eiendommene, og foreslå hensiktsmessige former for fortsatt kirkelig disposisjonsrett.

For dem som ikke ønsker eller har behov for å gi seg i kast med hele dette omtalte utredningsmaterialet, er det utgitt en kortfattet sammenfatning SOU 1997:55: *Staten och Trossamfundnen. Sammanfattningarna av förslagen från de statliga utredningarna.*

P.O.G.

## Varia

Ansv.: Hele redaksjonen

Stanley J. Grenz:

*A Primer on Postmodernism.*

Grand Rapids: Eerdmans 1996. 199 s. \$ 13.

Den produktive Stanley Grenz er ikke ukjent på det norske bokmarked. Hans prisbelønte *Twentieth-Century Theology* fins også i norsk bearbeidelse. Denne gang har han forfattet en innføring i fenomenet «postmodernismen». Hans sikte er først og fremst å informere om de grunnleggende filosofiske forutsetninger for den kulturelle og intellektuelle stemning som de siste tiår har bredt seg og fått etiketten postmodernisme – som da avslører det moderne prosjekt med dets mekanistiske verdensbilde og fremskrittstro, samt dets forutsetning at kunnskap er noe sikkert, objektivt og godt, og som dessuten lar seg gripe av den menneskelige bevissthet.

Det er altså de filosofiske strømdrag som har undergravd det moderne prosjekt Grenz analyserer. Dermed blir Fr. Nietzsche (1844–1900) rask brakt inn på scenen, nihilisten som kom til å profilere seg som en fiende av moderniteten og en svoren kritiker av enhver påstand om at det gis en verden som mennesker tankemessig kan fatte. Tvertom, vi konstruerer selv våre verdener gjennom talløse perspektiveringer av denne. Her ligger kimen til den «dekonstruksjon» som skulle slå til med full kraft hos de senere postmoderne filosofer.

Mellom Nietzsche og dagens postmoderne guruer ligger bl.a. den språkfilosofiske oppblomstring (Wittgenstein) og strukturalismen (Fr. de Saussure o.a.). I stor grad kom postmodernismen til å ta form av en reaksjon på den litteraturteori som kalles «strukturalismen». Strukturalistene hevder at språket er en sosial konstruksjon og at mennesker utformer litterære dokumenter – tekster – som forsøk på å strukturere en

livsmening i tilværelsens flytende strøm av erfaringer og inntrykk. Ja, noen av strukturalistene arbeider likefremt ut fra den teori at alle kulturer og samfunn eier en felles grunnstruktur.

Det er her den postmoderne dekonstruksjon går til angrep: Det er ingen mening innbakt i teksten i seg selv. Mening oppstår først i det øyeblikk tolken går i dialog med denne. Og siden enhver leser bringer sin egen lesemåte og perspektivering til teksten, rommer denne dermed like så mange meninger som det er lesere.

Denne tekstkritiske teori overfører så de ledende postmoderne filosofer på verden i det store og hele. Det er det postmoderne trekløver Jacques Derrida, Michel Foucault og Richard Rorty som står i sentrum for Grenz' analyser (Lyotard blir her en bifigur): Derrida, som oppgir enhver tanke om å fremsette ontologiske beskrivelser av tilværelsen. Foucault, som hevder at enhver tolkning av virkeligheten egentlig er en maktutøvelse, ja, å benevne noe er å gjøre vold mot det benevnte. Og Rorty, som problematiserer enhver tale om «sannhet» forstått som en refleks av en virkelighet «der ute», eller som en koherent påstandsrekke. Gi opp å søke etter sannheten, vær tilfreds med tolkningene!

Grenz gir en pedagogisk fremstilling av dette stoff, som tildels er nokså komplisert, tolkningen av Derrida ikke minst. Med vekten lagt på postmodernismens filosofiske forutsetninger og aktører, blir dens ytringer i teater, kunst og arkitektur underbelyst. Denne side ved postmodernismen er ikke mindre interessant. Her rører vi ved en svakhet ved en bok som presenterer seg som en «primer» til dette mangslungne fenomen, men forf. har hatt et begrenset sikte og er tro mot sitt opplegg. Greit nok.

I et avsluttende kapittel om «evangeliet

og den postmoderne kontekst», gir Grenz fire anvisninger på hvorledes det kristne budskap bør presenteres i dag. Det bør fremstå som (1) «*post-individualistic*» (troens sosiale side må igjen betones, contra dagens radikale individualisering av denne), (2) «*post-rationalistic*» (mennesket er ikke bare et fornuftsvesen, men eier også behov av å møte «mysteriet»), (3) «*post-dualistic*» (vi må ikke skille bevissthet og sak, ånd og kropp,

men søke en bibelsk «holisme» som kan tale til mennesket som et skapt hele) og (4) «*post-noeticentric*» (evangelieforkynnelsen må bekrefte at vårt mål er mer enn å akkumulere kunnskap; å «lære rett» har som primært sikte å vinne «visdom»).

Stanley Grenz' bok har som nevnt sine begrensninger, men å lese den gir adskillig innsikt i det kulturklima som nå omgir oss.

O.S.

## Översikt över pågående forskning inom praktisk teologi i Norden

För at få en överblick över vilken forskning som pågår i Norden inom ämnet praktisk teologi har vi bitt ämnesföreträderna i de Nordiska länderna att inkomma med uppgifter avseende författarnamn, arbetsnamn på avhandlingen, kort innehålls beskrivning samt uppgift när arbetet förväntas vara avslutat. Endast planerade doktorsavhandlingar förtecknas nedan. Den här publicerade sammanställningen är redigerad av TK Jan-Olof Aggedal, Lund.

### Homiletik

Jan-Olof Aggedal «*Griftetalets form och innehåll*». Huvudsyftet med avhandlingen är att undersöka hur det predikas och vad som förkunnas vid begravningar i Svenska kyrkan. Huvudmaterialet utgörs av griftetal hållna av präster i Växjö stift, Strängnäs stift och Härnösand stift. Griftetalen analyseras utifrån form, teologiskt innehåll, själavårdande innehåll samt liturgisk och hymnologisk anknytning. Även frågan om praxis och lära diskuteras, dvs hur griftetalen förhåller sig till kyrkans tro och lära. 2000. Lund

Hans Almer «*Kyrkobesökarens uppfattningar om predikan*». Med hjälp av fenomenografisk metod syftar avhandlingen till att finna och beskriva de olika uppfattningar som tar form när gudstjänstdeltagare lyssnar till predikan. Dessa uppfattningar relateras inte i något avseende till predikantens eventuella avsikter. Lic- uppsatsen har titeln «Påskdagen predikar – Gudstjänstfirare uppfattar Påskdagens predikan». 1998. Lund

Mårten Björkgren «*Drama och dialog – en studie i Olov Hartmans gudstjänstpredikan*». Beskrivning och analys av dramat och dialog i Olov Hartmans gudstjänstpredikningar (1932–1982), med särskild hänsyn till hans homiletiska och kyrkodramatiska tänkande. Hösten 1998. Åbo

Runar Eldebo «*Frank Mangs' förkunnelse*». Ett försök att fokusera det för evangelisten Frank Mangs specifika med utgångspunkt från hans förkunnelse och att sätta in detta i ett homiletiskt principiellt resonemang. Åbo

Annika Forsström «*Autenticiteten i Juhani Rekolos förkunnelse*». I avhandlingen undersöks Juhani Rekolos (1916–1986) förkunnargärning med fokusering på dess samband med och inflytande från

Rudolf Bultmann, den teologiska företrädaren för existensialismen som mycket starkt engagerat och påverkat 1900-talets kontinentala europeiska efterkrigstida teologi. För nordiska förhållanden däremot är Rekola relativt ensam om att i förkunnelse förverkliga denna teologi. Åbo

Jonny Karlsson «*Predikans mening*». Ett försök till beskrivning av Gustaf Wingrens predikopraktik, i såväl ett kommunikativt som teologiskt perspektiv då predikan beaktas. Tio av Gustaf Wingrens ca 150 tryckta predikningar analyseras utifrån ett dialogiskt perspektiv på predikan. 1998. Linköping.

Jockum Krokfors «*En homiletisk analys av Karl-Erik Forsells förkunnelse*». Biskop Karl-Erik Forsells publicerade predikningar analyseras strukturellt och innehållsmässigt genom att indela hans förkunnargärning i tre perioder, så att skillnader och utvecklingslinjer kan fastställas. Åbo.

Mats Lingård «*Gudstjänsdeltagaren och predikan*». Avhandlingen syftar till att klarlägga gudstjänsdeltagarnas upplevelse och förståelse av predikan. Forskning utförs empiriskt med hjälp av enkätundersökning och intervjuer. Hösten 1999. Åbo.

Tord Mårtensson «*Den otraditionelle traditionalisten – En studie i Viktor Rundgrens predikan*». Syftet är att genomföra en analys av Viktor Rundgrens homiletiska kvarlåtenskap och försöka fastställa vilket hans homiletiska program varit. 2001. Lund.

Bernice Sundkvist «*Det sakramentale draget i Luthers förkunnelse*». I avhandlingen klargörs vad det sakramentala draget i Luthers förkunnelse är och betyder, i förhållande till hans teologiska centrum, mot bakgrunden av en bredare hermeneutiska horisont och i jämförelse med Luthers tolkning av de egentliga sakramenten. 1997. Åbo.

## Liturgikk

Christer Pahlmbald «*Mässa på Svenska*». Avhandlingens tes är att liturgien endast existerar i det ögonblick då den utförs. De liturgiska texterna är bara starkt reducerade lämningar av skeende och teori, och tystnad i övrigt är det utrymme där muntligheten i tradition, teoretisk förståelse och omedvetet övervägande av föreställningar fallit ned. Denna undersökning vill på nytt överväga femtonhundratals texternas vittnesbörd om mässfirandet i det reformationstida Sverige-Finland. Huvudfrågan gäller hur mässfirandet i praktiken tog sig ut, inte vad den ena eller den andra liturgiska texten eller beslutet säger isolerat från den större kontexten. Svaret söks genom samsyn av liturgiska texter, praxis och teoretiska överväganden. 1998. Lund.

Per Ström «*Paradisi recuperatio*». Om den romersk-germanska kyrkoinvigningsriten i det romersk-germanska pontifikalet (PRG), även kallat mainz-pontifikalet (900–1000-talet). En beskrivande analys av ritens ord och handling och vad dessa samfällt uttrycker om kyrkoinvigningen. Till undersökningen fogas en nyedition grundad på några viktiga handskrifter. 1997. Uppsala.

Kari Veiteberg: «Ein dramaturgisk analyse av dåpshandlinga i Den norske kyrkja, med utgangspunkt i at det er ei rituell handling – med opplæring og deltaking og endring som mål». Arbeidet vil ut fra teologisk og dramaturgisk synsstad, og med dåpshandlinga som «case», formidla innsikt og medvit om liturgi i funksjon. UiO.

## Hymnologi

Anna Jönsson «*Människors upplevelser av psalmer*». Syftet är att undersöka ett psalmmaterial från enkätundersökningen «*Wilken roll spelar psalmen idag? En nordisk undersökning*». Materialet hämtas från *Nordhym's* projekt *Dejlig er jorden*. Psalmens gudsbild, funktion mm undersöks. 2000. Lund



**Birgitta Sarelin** «Behålla och förnya. Om konflikt och samverkan i det finlandssvenska psalmboksarbetet 1975–1986». Den tredelade tillkomstprocessen för 1986 års finlandssvenska psalmbok (kommitéarbete, remissronden och kyrkomötesarbetet) kännetecknades av samspel och konfrontation mellan den vetenskapliga hymnologiska expertisen och «folkeviljan». Hösten 1997. Åbo.

### Ecklesiologi

**Lennart Ahlbäck** «Territorialförsamlingen som pastoraltelogiskt problem». Uppgiften är att bearbeta den territoriella församlingsindelningen och dess praktiska konsekvenser i det urbana samhället. Församlingsgräns i storstaden är inte lika naturlig som i den gamla socknen. Uppsala

**Ulla Bardh** «Från sluten troendeförsamling till ekumenisk frikyrkoförsamling». En studie av 30 frikyrkokristna avseende församlingssyn, dop och medlemskap med särskilt beaktande av ekumeniska erfarenheter. Avhandlingens arbetshypotes är att församlingsgemenskapen är frikyrklighetens grundskrämt. 1998. Uppsala.

**Ninna Edgardh Beckman** «Feministisk ecklesiologi». Avhandlingen syftar till att tydliggöra och analysera gemensamma ecklesiologiska drag i feministiskt grundade försök att förnya kyrkans gudstjänst. 2000. Uppsala.

**Ivo Grantins** «Liturgi and Church Reform in the Writings of the American Lutheran Theologian Frank Colvin Senn». Arbetet handlar om hur F. C. Senn använder liturgisk teologi för att förstå vad kyrkan är och vad som är hennes uppgifter i den nutida kulturella situationen. 1997. Uppsala.

**Kari Lawe** «Vannozza de Cattanei och påven Alexander VI. En renässanspåvefamilj i relation till samtidens och eftervärldens syn på celibat, prästerskap/konkubinaten och prästbarns rättsliga och sociala ställning». Avhandlingens mål är att studera Vannozza de Cattanei, hennes liv med kardinal Rodrigo de Borgia/påve Alexander VI samt deras barn i relation till det sena 1400-talets och tidiga 1500-talets respektive de följande 450 årens inställning till celibat, prästäktenskap/konkubinaten samt prästbarns rättsliga och sociala ställning. Avhandlingens hypotes är att det finns en direkt koppling mellan de olika tidsperiodernas moraliska värderingar och deras ställningstagande till familjen Borgia just som en påvefamilj. 1997. Uppsala.

### Spiritualitet

**Ingmar Birgersson** «Retreatverksamheten i Sverige». Avhandlingens uppgift är att undersöka retreatens bakgrund, form och syfte som andlig övning (främst) i Svenska kyrkan. Uppgiften är viktig bland annat mot bakgrund av reservationen mot andliga övningar – i synnerhet om mänskliga metoder betonas – i lutherdomen. Vidare kommer undersökningen att belysa idéer bakom den meditativa predikoform som blir allt vanligare, åtminstone i homiletiska läroböcker. Lund.

**Birgitta Laghé** «Mariavägen till enhet». Studie av Paulina Mariadotters spiritualitet och dess nedslag i kongregationen Mariadöttrarna av den Evangeliska Mariavägen, utifrån omvändelsen som ett centralbegrepp. 2001. Uppsala.

### Ekumenik

**Anders Jonåker** «Frikyrklig identitet». Huvudfrågan gäller betydelsen av autonomi och identitet i svensk frikyrklighet samt frikyrkorörelsens relation till pietism, svensk folkkyrkotradition, upplysningen och det moderna och postmoderna tänkandet.

Henriét Oostra «*Undervisningsfrågor i ett ekumeniskt perspektiv*». Lund.

Thomas Stoor «*Värderingskonflikter blant ortodoxa kyrkotraditioner i Sverige*». Syftet med undersökningen är att beskriva de värderingskonfrontationer som uppstår kring proselytism och etnicitet samt vad kyrkor och samfund gör särskilt i ett ekumeniskt sammenhang för att eliminera dessa konfrontationer. Särskild tyngdpunkt läggs vid mötet mellan ortodoxa och västerländska kyrkotraditioner, både i Sverige och i Europa. Lund.

### Diakonik

Christer Fjordevik «*Sökandet efter en identitet – en undersökning av Andra Vatikankonciliet diakonatsreform*». Avhandlingens uppgift är att undersöka och analysera hur det permanenta diakonatets identitet beskrivs i konciliebeslut och i nio utvalda diakonatsordningar från Europa, Nord- och Sydamerika i de båda spänningsfälten; a) prästvikariat – egen identitet, b) liturgisk inriktning – karitativ inriktning. 1999. Lund.

### Kateketikk

Gunvor Lande «*Ledarutveckling för kvinnor i den Norska kyrkan*». 2001. Lund.

### Kyrkorätt

Eva Stohlander-Axelsson «*De Segersteddska striderna 1903–1913. Teologiska brytningar vid sekelskiftet 18–1900*». 1998. Lund.

### Misjonsteologi/Pastoralteologi

Gustav Stensland «*Trained and Ordained in a Confucian Context. A Study of Theological Education in Taiwan Lutheran Church with special Reference to the Issue of Pastoral Leadership Formation 1954–1989*». Misjonshøgskolen, Stavanger/Det teol. Menighetsfakultet, Oslo.

### Sjelesorg/religionspsykologi

Tor Torbjørnsen «*Gudsbilde og selvilde i lymfekreftpasienters trosfortelling. En klinisk religionspsykologisk studie*». Den norsk kreftforening/Det teol. Menighetsfakultet.

### Övrigt

Markus von Martens «*A Peopel Apart – Ordnung & Seperatin*». Avhandlingen undersöker motiv och mönster för liv och rit hos Old Oder Amish i Delaware och Pennsylvania sedda i ett ecklesiologiskt perspektiv. 2000. Lund.

Gustav Strömsholm «*De homosexuella som kyrklig spelbricka. En aktörs- och pressanalys av händelseförloppet år 1993 i Finlands evangeliska-lutherska kyrka*». Ärkebiskop John Vikström anklagades för heresi på grund av en radiointervju, där han krävde förändring av inställningen till de homosexuella. Också en namninsamling sattes igång mot ärkebiskopen, led av teol. dr. Timo Laato. Detta ledde till en kyrklig maktkamp. 1997. Åbo.

*Oskar Skarsaune*

# TROENS ORD, DE OLDKIRKELIGE BEKJENNELSER

Det er 140 år siden C. P. Caspari skrev sin bok om de tre oldkirkelige bekjennelsers tilblivelse. Omsider foreligger det på nytt en tilsvarende gjennomgang på norsk. Skarsaune har som professor i kirkehistorie rik innsikt i hele den oldkirkelige historie og har skrevet en viktig og betydelig bok fra en avgjørende periode i kirkens liv.



Kr. 268,-



C

Returadresse: Luther forlag,  
Postboks 6640  
St. Olavs plass  
0129 Oslo

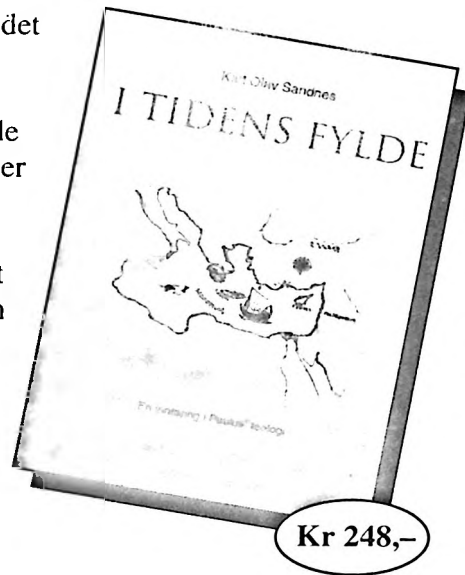
NYHET FRA LUTHER FØRLAG

*Karl Olav Sandnes*

# I TIDENS FYLDE

*Endelig en ny paulinsk bibelteologi på norsk!*

Det er mange år siden det sist utkom en paulinsk bibelteologi på norsk. Derfor er det spennende at det omsider foreligger en ny. Forfatteren som er professor på MF, har valgt en interessant innfallsvinkel og gir en solid innføring i apostelens teologi. For alle som ønsker å trenge inn i bibelens budskap.



**I bokhandelen nå!**

